FILOSOFI ANTICHI E MEDIEVALI
A CURA DI G. GENTILE

ARISTOTELE

LA METAFISICA

TRADUZIONE E COMMENTO
A CURA DI
ARMANDO CARLINI



BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1928

FILOSOFI ANTICHI E MEDIEVALI

A CURA DI G. GENTILE

ARISTOTELE

LA METAFISICA

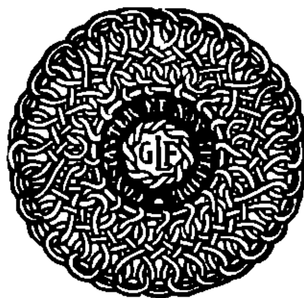
ARISTOTELE

LA METAFISICA

TRADUZIONE E COMMENTO

A CURA DI

ARMANDO CARLINI



BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1928

APRILE MCMXXVIII - 73105

A

GIOVANNI GENTILE

AMICO E MAESTRO

AMATISSIMO

NOTA INTRODUTTIVA

1. — Dubbi su l'autenticità di alcuni libri della Metafisica aristotelica, e su la sua composizione, furono sollevati sin dai tempi antichi. Il testo, quale noi oggi abbiamo, corrispondente, salvo lievi differenze, a quello del commento che va sotto il nome di Alessandro d'Afrodisia, mostra sconnessioni tali da far nascere sùbito i sospetti. L'occasione è offerta già dal piccolo libro II (I minore, nell'enumerazione greca). Asclepio (4, 9) notò che l'opera lascia molto a desiderare per l'ordine della trattazione, e che vi sono passi ripetuti e parti prese da altri scritti aristotelici; e aggiunse che, secondo alcuni, Aristotele aveva affidato ad Eudemo il manoscritto per la pubblicazione, ma Eudemo non reputò opportuno pubblicarlo così come si trovava: il manoscritto subì molti danni col tempo, onde, quando più tardi alcuni della Scuola ne impresero la pubblicazione, non osando colmar le lacune di loro testa, attinsero ad altre opere aristoteliche e armonizzarono il tutto meglio che poterono. L'autorità di Asclepio non conta molto, ma quel che dice basta a provare che dubbi si sollevarono ben presto. Questi non mancano del tutto negli Scolastici, e risorgono più che mai con gli studi aristotelici nel Rinascimento.

Nell'età moderna, dopo un tentativo, riuscito vano, di dimostrare che la Metafisica è un complesso risultante da libri aristotelici ricordati nell'indice di Diogene Laerzio (nel quale non si trova menzione della Metafisica), la questione è stata ripresa, da un secolo in qua, più criticamente; ma, come

spesso avviene, a un indirizzo rivoluzionario, che ha rifiutati come spuri alcuni libri o parti di libri e tentato di dar al resto un ordinamento del tutto arbitrario, si è opposto l'altro, più cauto, di mantenere e giustificare, per quanto era possibile, il testo nell'ordinamento attuale. A dar conto di tutto ciò, ci vorrebbe un volume a parte, con dubbio vantaggio per quel ch'è lo scopo principale della presente traduzione: l'intelligenza dell'opera: la quale è senza dubbio di Aristotele, anche se redatta in qualche parte su suoi appunti e ordinata nell'insieme da suoi scolari.

Ma non possiamo prescindere da un critico recente, dallo Jaeger, il quale, dopo di avere, negli *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des A.* (Berlin, 1912), tentato di sciogliere il testo nelle parti originarie, liberandole da quelle via via aggiunte in sèguito, ha voluto, nel volume *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1923), collegare la storia della costituzione del testo a quella più generale dello sviluppo del pensiero aristotelico in tutte le sue opere. A noi conviene, tuttavia, non allontanarci dal nostro scopo, e però vagliare i risultati, a cui giunge lo Jaeger per la Metafisica in particolare, soltanto dopo di avere fissata la linea di pensiero che si svolge in ciascun libro o gruppo di libri.

2. — Cominciamo dal libro primo (1).

Questo primo libro della Metafisica ha una linea di svolgimento interno e un'unità di concetto ben visibile. Pone dapprima il concetto del sapere come fondato su l'esperienza e ascendente per gradi dalla conoscenza sensibile a quella logico-scientifica; poi, distingue in seno a questa la forma più elevata del sapere, quella filosofica, ch'è conoscenza dei principii e cause prime.

Si presenta, allora, il problema della causalità come dottrina dei principii di ogni realtà nel mondo. Dai primi pensamenti della causalità come ricerca dell'elemento o degli elementi primordiali, si passa,

(1) Un'esposizione del contenuto (per questo come per gli altri libri) è data nel *Sommario*. Qui si dà rilievo alla critica delle Idee, ch'è la parte più importante.

sebbene vagamente, al concetto della causalità come principio efficiente e finale, e alla scoperta della causa logico-formale, posta, quest'ultima, chiaramente da Platone. L'interesse della trattazione si concentra naturalmente, ora, su questo punto, ch'è decisivo, non soltanto per il problema particolare delle varie specie di causa, ma, ben più, per tutta la concezione aristotelica della realtà.

Della filosofia platonica A. espone prima (nel cap. 6) le origini storiche, la concezione centrale delle idee, la dottrina ultima delle idee-numeri: e accenna già al punto fondamentale di divergenza dal suo maestro nel concetto del rapporto tra materia e forma. La critica si svolge con certa ampiezza nel cap. 9, seguendo nell'insieme quest'ordine: *a*) contro la dottrina generale delle idee; *b*) contro le idee-numeri in generale; *c*) contro la derivazione del geometrico dall'aritmetico; *d*) contro il concetto innatistico dei principii della conoscenza.

a) Per combattere la dottrina delle idee in generale, si parte dal concetto rimasto nel platonismo delle idee come *realtà trascendenti* il mondo sensibile. Le idee, infatti, non sono ancora l'intelligibile aristotelico, e per quanto la dialettica platonica abbia sempre più accennato a considerarle dentro il processo del pensiero pensante il reale, esse non perdettero mai il carattere di *reali* posti accanto, e però fuori, del sensibile. Questa trascendenza restò in seno all'idea stessa, quando Platone distinse in essa il principio puramente formale (e però veramente ideale) da quello del molteplice, ch'è suo contenuto. Quindi A. può dire che Platone, per spiegare il mondo sensibile, lo raddoppia e moltiplica; e che quella spiegazione, in ogni modo, è puramente formale (definitoria), non reale, perchè l'idea non è causalità, attività, principio interno alle cose (reale della stessa realtà di queste). E anche nella sua formalità non può riuscire a dar ragione delle cose, perchè così il principio dell'unità come quello della molteplicità, presi nella loro assoluta indeterminazione, non possono produrre concetti di nulla che valga a intendere il reale nella sua costituzione effettiva. Col criterio dell'unità del molteplice, ad es., si dovrebbero ammettere idee di proprietà, di relazioni, ecc., laddove l'idea vuol essere ragione di ciò che nelle cose è fondamentale, ossia della sostanza. Ma come pervenirvi senza la distinzione dell'essere reale in ciò che ha di costitutivo ed essenziale da ciò ch'è suo modo di essere secondario o accidentale?

b) Contro le idee-numeri A. fa valere il suo concetto dell'astrattezza del numero, e la sua ripugnanza a identificare il pensare col numerare. Le idee non si possono trattare aritmeticamente, nè possono esprimere la sostanza delle cose. Questa è data, invece, nel processo logico-reale dei generi e delle specie, con le determinazioni peculiari che l'esperienza ci scopre nel mondo della natura.

c) Dal grande-piccolo, poi, cercano invano, i Platonici, di dedurre le determinazioni delle figure geometriche. Non soltanto passano in-

debitamente da ciò ch'è inesteso (il numero) all'esteso (figura), ma anche, in questo, tentano invano di spiegare il passaggio dal concetto di punto a quello di linea, da questo a quello di superficie, da questo a quello di solido. Considerandoli come divisioni del concetto (con metodo definitorio), dovrebbero ridursi l'uno all'altro, predicarsi l'uno dell'altro: la geometria verrebbe annullata. Invece, le figure geometriche si costituiscono nel processo di determinazione del concetto di spazio, come svolgimento logico di esso ch'è insieme la sua generazione reale.

d) Tutte queste idee e idee-numeri, poi, in quanto son altra cosa dalle sensazioni, l'anima le dovrebbe portar in sè, come una scienza innata, e dimenticata. Ma come, allora, distinguerle e applicarle nei casi particolari? E se, avendole dimenticate, non ne possediamo in principio attualmente nessuna, come dar origine al sapere? Ci vuole, invece, un principio attuale in noi, l'intelligenza, dal quale scaturiscano i principii, immediatamente, di ogni sapere; e ci vuole la sensazione come punto di partenza di ogni conoscenza fondata su l'esperienza.

Così si ritorna al concetto posto nella prima parte del libro, e si chiude il cerchio del pensiero intorno al fondamento del sapere. Nello stesso tempo vien conchiusa l'illustrazione, proposta con la seconda parte, della definizione della filosofia come scienza dei principii e delle cause prime. L'indagine storica, che ha servito a quella illustrazione, ha dato questo risultato: i Fisiologi trascurano l'incorporeo, non vedon chiaro il processo causale efficiente-teleologico, ignorano la forma; i Pitagorici confondono il fisico col matematico, ignorano la causa del movimento, identificando le cose con la loro definizione si lasciano sfuggire il concetto della forma; Platone mette in rilievo la forma, ma cerca invano di assorbire in essa le altre specie di causalità. Conchiusione ultima è che nessuno dei filosofi precedenti vide chiaro nel concetto della causalità; e tuttavia, pur attraverso le deficienze e i barlumi, tutti mirarono a esso e nessuno accennò ad altre specie di cause da quelle poste. Sì che si può dire che il concetto posto della causalità, nella sua distinzione e precisa formulazione, risulta storicamente confermato.

Su la data probabile (1) della composizione di questo libro, v. nota al cap. 9, § 2; e per il suo rapporto al lib. XIII, dove è ripetuta quasi letteralmente la parte riguardante la

(1) Poco dopo la morte di Platone, secondo lo Jaeger (*Arist.*, p. 178), e poco distante dalla composizione del dialogo περὶ φιλοσοφίας, nel quale erano tre parti: una storica, una contenente già la critica delle idee, una terza teologica, corrispondenti al contenuto dei libri I e XII della Metafisica. I primi due capitoli, invece, di questo libro riproducono un motivo del giovanile *Protreptico*. La critica delle idee in questo libro forse presuppone anche il περὶ ἰδεῶν (v. nota a 9, 2).

critica delle idee, v. nota, ivi, al cap. 4, § 4. Anche l'aggiunta del § 11 a questo capitolo del lib. XIII prova che quella parte fu trasportata dal lib. I nel XIII, e non viceversa, come pensa il Christ (v. nota al testo greco, nella sua edizione, in fine al cap. 7).

Più difficile da risolvere è la questione per il cap. 10: v. nota, ivi, al § 1. L'ipotesi dello Jaeger è ravvalorata dal fatto che la fine di questo capitolo distingue due ordini di aporie: le prime, intorno allo stesso argomento del lib. I, debbono spianare la via alle seconde, e queste ultime sembrano dover essere quelle del lib. III. Sì che parrebbe che la clausola finale del cap. 10 stesse più a posto alla fine del cap. 7. È vero che il Ross obietta potersi riferire anche le prime aporie al lib. III, adducendo le parole iniziali del § 3 del III. 1; ma, da un lato, resterebbero indeterminati « i problemi ulteriori », a cui A. accenna; dall'altro, par poco verosimile che un libro così ricco e ben ordinato, come questo I, dovesse conchiudersi con l'attuale cap. 10.

Ma c'è un'ipotesi ulteriore dello Jaeger: che, trasportata la critica delle idee al lib. XIII, A. stesso pensasse più tardi di far terminare il lib. I col cap. 7. Togliendo, infatti, la clausola finale (§ 8), si avrebbe un risultato della trattazione che par definitivo (§ 7: questo potrebbe esser stato aggiunto dopo, proprio a questo scopo). Qui sorge una questione che involge quella dell'origine storica e dell'ordinamento delle parti di tutto il libro. I lavori dello Jaeger, a mio avviso, mettono fuori discussione un punto di capitale importanza: che la Metafisica non segue il piano di svolgimento di un'opera propriamente detta: essa non è un « libro », come siam soliti d'intendere, ma una « serie » di libri, o di parti, delle quali ognuna ha originariamente una sua propria significazione. Certo, non è una serie « episodica »: c'è un ordine generale tra le varie parti, anzi un nesso interiore che fa della Metafisica un'opera organica. Ma quest'organismo risulta dal movimento complessivo del pensiero, indipendentemente dall'ordine che vi hanno le varie parti, e quest'ordine, in quanto mira a un disegno o

piano costitutivo dell'opera intera, è dubbio che si possa attribuire (come pur lo Jaeger sostiene, non ostante la sua tesi accennata) ad A. stesso. Prendiamo questo libro I: ci sarebbe di questo la prima redazione, ch'è l'attuale con l'esclusione dell'ultimo capitolo; una seconda redazione, rielaborando il cap. 7 come dianzi s'è detto, avrebbe mirato a unire il lib. I al III; in una terza redazione A. avrebbe pensato di far terminare il libro al cap. 7. Ora, a me pare che la prima ipotesi abbia molta probabilità, minore la seconda, presso che nessuna la terza. Perchè sopprimere tutto il cap. 8 e la parte del 9 non compresa nel XIII? E, soprattutto, perchè guastare un libro che, integrando l'esposizione storica con la parte polemica, si presenta di così unitaria fattura come poche altre parti della Metafisica? E con la terza redazione non si sarebbe perduto il vantaggio della seconda? Quanto a questa seconda, poi, non va trascurato che, in ogni modo, il nesso tra il libro I e il III resta più esterno che interno: non si può dire che questo rappresenti uno sviluppo di quello stesso, o, insomma, che l'uno presupponga l'altro necessariamente.

Lasciando, dunque, in disparte le questioni d'incerta soluzione, possiamo tener fermo questo: che il libro I raccoglie un corso a sè (λόγος, μέθοδος) di lezioni (conversazioni e discussioni), tenuto da A. intorno al concetto della causalità nella formulazione già data in precedenti scritti di Fisica (cfr. 3, 6), allo scopo di dimostrare ch'essa va concepita secondo la quadruplice distinzione immanente a quel concetto, di cui il valore è insieme ontologico e gnoseologico (epistemologico). Quest'immanenza, che tuttavia non accenna ancora a risolvere le distinzioni in un principio unitario, è ciò che dà il tono più aristotelico alla trattazione: chè la distinzione, per sè, delle quattro specie di causa egli la derivava dalla scuola di Platone.

3. — Lo sviluppo del pensiero nel libro II è il seguente.

Il capitolo primo pone il concetto della filosofia come scienza della verità, ed illustra poi la definizione *a parte subiecti* e *a parte obiecti*. La difficoltà di vedere con chiarezza la verità dipende dalla debolezza

del nostro occhio mentale: di qui la necessità di esercitare ed educare la nostra facoltà intellettiva. A questo può giovare molto il contributo de' pensieri altrui intorno alla verità. (In questo modo, vien disperso il germe di misticismo, o di scetticismo, e di agnosticismo, ch'era nel pensiero precedente: la difficoltà non è insuperabile, come, invece, è quella dei pipistrelli di fissare la luce del giorno).

La verità, oggettivamente, è l'essere stesso delle cose. Per cui l'essere ch'è più essere, è anche il più vero: è causa prima dell'essere e della verità di tutto il resto. Tale è l'essere eterno, e i suoi principii son principii di tutto.

Dopo ciò, si attenderebbe di passare alla ricerca dei principii dell'essere eterno, di ciò che non appartiene al mondo corruttibile. Invece, il pensiero si abbassa nel capitolo secondo al mondo del divenire in generale per affermare la necessità di porre un principio, anzi dei principii o cause prime del suo essere e del nostro conoscerlo.

Non ostante la oscurità e incertezza di singoli punti, la tesi svolta in questo secondo capitolo, dell'impossibilità di un processo all'infinito, risulta abbastanza chiara. Ci ha da essere, anzitutto, un punto di partenza e un punto di arrivo: un processo chiuso, in somma, da entrambi i lati. Chi pone, infatti, una questione di causa-effetto, comincia di necessità da un punto, da un fatto, ch'è il primo, poniamo l'attuale, dal quale procederà, rimontando indietro, alle cause che l'hanno prodotto. Se, poi, vien concesso un punto di partenza, l'acqua o l'aria, ad es., per spiegar l'origine causale delle cose, ci vorrà necessariamente un punto d'arrivo: bisognerà pur arrivare al mondo attuale delle cose. L'oggetto (il mondo, la cosa, la realtà attuale) è, così, determinato ne' suoi limiti estremi.

Qui, allora, si pone un problema più interno a esso: il concetto del suo divenire in quanto processo immanente. A. presenta il suo concetto del divenire come svolgimento graduale, irriversibile. E passa, quindi, alla considerazione della necessità di un principio finale e di un principio formale. (La dimostrazione precedente dava rilievo specialmente alla causa materiale e a quella efficiente, in riguardo alle quali si esercita in primo luogo l'aporia del processo all'infinito).

In fine: son queste tutte le possibili specie di cause? La domanda in A. suona così: possono esser infinite le specie di causalità? Egli non affronta veramente il problema, e si limita a constatare che, se fossero infinite, noi non arriveremmo mai a conoscer veramente una cosa. Il concetto di tempo, qui introdotto, non aveva che vedere. Se mai, un altro: che le molte cause debbono formare una causalità totale, affinchè possiamo affermare di conoscere una cosa.

L'ultimo capitolo comprova l'indole proemiale del libro. In esso si chiarisce il metodo di trattazione ed esposizione proprio delle scienze in riguardo al modo di pensare comune, e la differenza tra il procedere matematico e quello delle scienze fisiche. Di quello filosofico non

si parla. Ma, mentre nel cap. 1 la metafisica par aver in comune con la fisica lo studio della realtà delle cose, qui il suo oggetto (e però anche il suo metodo) par più vicino a quello della matematica.

Per l'autenticità, v. nota (1) al libro: ne sarebbe redattore Pasicle, di Rodi; per la sua tardiva inserzione in questo punto, v. nota a III. 1, 3. Ma anche il tono generale è ancora quello del libro precedente: cfr. il cap. 1 col 2 del I, e la susseguente trattazione della causalità in entrambi. La sconnessione tra il cap. 1 e il 2 (cfr. nota a 2, 1) si può spiegare con l'interruzione degli appunti presi da Pasicle.

4. — La serie di questioni, di cui risulta composto il libro III, comunque si vogliano dividere e numerare, ha un ordine interno di pensiero, e comprende veramente i problemi capitali della metafisica aristotelica?

Poichè la filosofia è la *scienza delle cause prime*, è giusto cominciare dall'aporia prima: se, infatti, le cause son di più specie, l'esistenza di quella scienza par compromessa. Quando A. avrà definito come oggetto della metafisica l'essere in quanto essere (IV. 1 e VI. 1), sarà chiaro che quelle cause debbono esser studiate da essa in quanto causalità dell'essere stesso. Questo concetto porta a una superiorità della metafisica su le altre scienze: a una *scienza dei principii* di tutte le scienze. Questi son di tre specie: principii logici, o *assiomi*; il genere delle *sostanze* o cose prese in considerazione; e le proprietà, *accidenti* o attributi che vengon dimostrati di esse. Bisognerà che la metafisica sia scienza di questi principii. Di qui le aporie 2-4, nelle quali A. tace: *a*) che c'è un altro tipo di scienza oltre quello apodittico; *b*) che dei principii logici, o assiomi, la metafisica deve considerare il principio primo, quello ch'è il fondamento degli altri di ciascuna scienza; *c*) che la sostanza studiata dalla metafisica è, diciam così, l'a priori o trascendentale delle sostanze particolari, sì che una scienza di essa non è, per questo, una scienza (unica) delle sostanze (tutte); *d*) e che gli accidenti, di cui tratta la metafisica, son quelli soltanto che appartengono al concetto dell'essere in quanto tale.

Il predetto modo di considerare la scienza e i suoi principii riceve in concreto il suo significato, per A., dall'opposizione in cui si pone al concetto platonico del sapere. Per Platone e per i Platonici la scienza non è della realtà sensibile, ma delle *idee* e degli *intermedi*: essi, staccando l'oggetto del sapere dal sapere stesso, lo ipostatizzano e moltiplicano in entità ideali o matematiche. Non vedono che la realtà studiata dalle scienze è la stessa, la realtà naturale: solo che è con-

siderata da punti di vista diversi. Soltanto su la base di questa diversità di punti di vista è lecito porre una diversità anche dei loro oggetti: dell'oggetto della fisica da quello della matematica, e di quello proprio della metafisica. — La forma aporematica in questa questione (5ª) è più tenue: prevale l'opinione contraria all'esistenza delle idee e degl'intermedi.

Ma è pur vero che l'oggetto della scienza fisica solo in generale si può dire ch'è la medesima realtà naturale: in concreto ci sono tante scienze quanti sono i *generi* di essa. Sì che, pare, i suoi principii (che la metafisica deve studiare) debbono essere questi generi reali, non quelli dell'essere nella generalità del concetto. La tesi vien ribadita nella questione 6ª con la considerazione della superiorità del principio definitorio su quello meramente materiale delle cose. Ma il vero sviluppo della tesi è nelle questioni che seguono. In primo luogo, nêlla 7ª: se si prendono come principii i generi, come determinarne il numero? Si ricorrerà all'Uno e all'Essere come principio di tutti? Ma l'Uno e l'Essere non son genere, e per la loro indeterminatezza non possono in concreto spiegarne nessuno. Senza dire che entro l'ámbito dello sviluppo di ciascun genere, questo genere stesso si moltiplica indefinitamente passando attraverso le sue varie specie, sì che, da una parte, non si tratta, in realtà, di un genere unico nel senso dell'identità, anzi di molti generi; dall'altra, esso non esiste fuori delle specie in cui si realizza: sì che principii, se mai, sono le specie o concetti specifici piuttosto che quelli generici.

Qui sorge, allora, una difficoltà: noi, anche ponendo come principii le specie, riconosciamo che i principii son tali in quanto universali. La specie, anche quella più vicina alla concretezza dell'individuo, è pur sempre un'universalità. Questo pensiero, mentre chiude la questione 7ª con un'argomentazione in favore dei generi che hanno un'universalità maggiore delle specie, apre la via alla questione 8ª. La quale ha una parte poco o nulla aporematica: quella in cui A. si pone lui stesso il problema d'intendere come un principio possa essere universale, e tuttavia non esistere fuori dell'individuo. Egli lo risolve facendo della specie la forma che si realizza nell'individuo, nel sinolo, e tuttavia non si esaurisce nella particolarità di questo. Ma c'è una parte, anche, veramente aporematica: la forma in niun caso è separata? (Dio è separato). E anche dove non è separata (nella natura), ma immanente agl'individui, diremo ch'essa è unica (identica) in tutti, o differente in ognuno? Nè l'una nè l'altra affermazione è sostenibile: nel primo caso si ha una identità materiale, numerica, una sostanza uguale in tutti gl'individui, che sarebbero, così, tutti, una cosa sola; nel secondo, le differenze sarebbero tante da sopprimere ogni realtà, unità e identità, della specie entro la quale soltanto, poi, si realizzano quelle differenze.

La questione 9ª, infatti, fa vedere che nè il primo punto di vista,

nè il secondo, sono soddisfacenti. — A. qui tace la sua soluzione: dell'unità che si realizza attraverso le differenze, onde il punto di vista ch'egli chiama numerico non è guardato fuori di quello specifico, e viceversa.

Questa soluzione, sottintesa, presenta, tuttavia, una difficoltà al pensiero di A.: il concetto di svolgimento, in cui l'identità si concilia con le differenze, vale, propriamente, per il mondo della generazione-corruzione. Come estenderlo al mondo di ciò ch'è eternamente lo stesso? La soluzione di questa difficoltà (questione 10ª) parrebbe data nel pensiero aristotelico dalla considerazione della realtà naturale nel complesso del sistema, dove i cieli rappresentano anch'essi un grado di svolgimento in perfezione.

Ma, qui, allora, torna più incalzante la questione (11ª) già accennata a proposito dei generi: se, cioè, considerando la realtà nella sua totalità, e non nelle divisioni in cui si offre dei generi diversi, si debba dire che essa è quell'Essere e Uno che Parmenide, Pitagorici e Platonici, per diverse vie, ponevano come principio primo e assoluto. Il pensiero prevalente in questa aporia è che porre l'Essere e Uno come reale porta necessariamente a negare il molteplice e il numero. A questo punto s'insinuerebbe una difficoltà, quale un oppositore potrebbe addurre: se non è reale l'Essere-uno, come è reale il molteplice-numero? Come, senza quello, spiegar questo? A., che alla difficoltà ha tacitamente risposto dianzi per quanto riguarda la realtà della forma e della natura nel loro svolgimento, attenua la questione riducendola alla parte riguardante l'uno-molteplice matematico, cioè alla realtà del numero e degli enti matematici in generale. E passa, così, alla questione 12ª. Spezza una lancia in loro favore, ma per dovere dialettico più che per convinzione: questa si vede bene nella parte opposta, la quale conferma definitivamente l'astrattezza del punto di vista matematico, impotente a spiegare la realtà sostanziale e il processo di generazione delle cose.

Quella realtà sostanziale i numeri, mera determinazione quantitativa, non possono darla. Ci vuole una determinazione qualitativa, un'unità formale, non materiale. A questo, infine, mirò Platone quando, prima di complicare la sua dottrina con quella pitagorica, pose per principio l'Idea. Nella questione 13ª, infatti, A. par così pensare.

Il passaggio alla 14ª questione è oscuro: l'occasione può esser offerta dal pensiero che l'Idea platonica, pur in certo modo lodata dianzi, è mera possibilità, non attività.

La questione 15ª non sembra introdurre un problema nuovo ed è, come la precedente, appena accennata.

Integrando, dunque, il pensiero espresso con quello sottinteso, si vede svolgersi, attraverso l'apparente molteplicità, una questione unica: qual'è la natura del principio o dei

principii, di cui la metafisica è scienza. Le prime quattro questioni sono introduttive, e son quelle che hanno una più immediata soluzione nei primi tre capitoli del libro IV e nel 1 del VI. Questi tre libri (III, IV, VI) vengono perciò considerati come formanti un gruppo idealmente e storicamente Compatto, e la prova maggiore di ciò è attinta dal fatto che il loro contenuto si presenta unito anche nell'abbozzo del lib. XI. 1-8. Ma la forma in cui queste prime quattro questioni vengon riprese, discusse e risolte, mostra, con la diversità d'impostazione nel IV e nel VI, con gli sviluppi ed i pensieri ivi aggiunti, che il III ha, anche, una propria autonomia. Tanto più questo diventa evidente per il resto della trattazione: le undici questioni, che vengon dopo quelle, trovano una risposta nei libri VII, IX, X, XII-XIV, ma in forma generalmente indipendente da quella che hanno nel lib. III (1). Sì che soltanto approssimativamente, e badando più ai germi speculativi racchiusi in esso che alla loro posteriore trasformazione, si può riguardare questo libro come un programma svolto nei libri seguenti. Per se stesso, esso è una ripresa del motivo dominante già nel I: i principii del reale non si possono più concepire platonicamente, come idee e intermedi, e tuttavia essi debbono, come Platone pur vide, trascendere la realtà considerata al modo dei Presocratici. Per questo rispetto la questione 13ª è da considerare come conchiusiva (2). Il «noi», ch'è in principio (6, 1: cfr. anche 2, 17), mostra che A. si considera ancora dell'Accademia come nel lib. I.

5. — Anche il lib. IV ha un'unità di pensiero, che ne fa una trattazione indipendente, non ostante la connessione col III.

---

(1) Vegga, chi desidera, i raffronti fatti dal Ross, nell'*Introduzione* (vol. I della sua ediz. della Met. con comm.: Oxford, 1924), pp. XXIII-XXIV, e pp. 222-223; e i richiami da noi posti nelle note al libro.

(2) Lo Jaeger (*Arist.*, p. 222) ha avanzata l'ipotesi, abbastanza persuasiva, che la questione 14ª sia stata aggiunta più tardi, dopo l'inserzione dei libri VII-IX: essa manca, infatti, nei capitoli corrispondenti dell'XI. Si può pensare che anche la questione 15ª sia stata rielaborata e posta in fine a questo scopo.

La Parte prima espone concetti generali su l'oggetto della filosofia e sul suo rapporto alle altre scienze; e, propriamente, nel cap. 1 si accenna all'universalità e necessità dell'oggetto della metafisica in opposizione alla particolarità e contingenza di quello delle altre scienze in generale; nel 2, la metafisica (non ostante alcune riprese dell'argomento del cap. prec.) si presenta piuttosto come «filosofia» nel senso platonico più generale, e la questione del rapporto non è più alle scienze, ma alla dialettica. Meglio: alle specificazioni o applicazioni della dialettica, nella *Sofistica* (eristica), nella *Dialettica* propriamente detta (esercitazione logica), nell'*Apodittica*. Questa tripartizione corrisponde a quella da noi notata (a 2, 1) dei tre aspetti del pensiero per A.: soggettivo-verbalistico, logico-discorsivo, logico-oggettivo: tre aspetti che abbiamo trovato espressi anche nella formulazione del principio di non-contraddizione, e nella conseguente difesa che ne fa A. nella Parte seconda. In conchiusione, quanta è la distanza tra la Sofistica e la Dialettica, tanta e più è tra la Dialettica e l'Apodittica: la distanza, qui, è misurata dall'amore della verità, e qui la Filosofia sta vicino all'Apodittica. Se ne allontana, invece, per l'oggetto e per il metodo: l'oggetto dell'Apodittica è quello della scienza propriamente detta, sempre empirica in fine; mentre la filosofia studia la realtà in sè e per sè, nel suo significato e valore assoluto. Il metodo scientifico è, perciò, dogmatico, quello della filosofia critico: essa soltanto esamina e discute i principii primi nel senso dei fondamenti stessi di ogni conoscere e sapere. E si rifà, quindi, al principio primo di quei principii, che è il pensiero in sè e per sè. — È da notare, tuttavia, che A. mantiene questo concetto dentro l'ámbito della dialettica platonica, per cui i principii dell'apodittica vengon limitati a certe verità logiche o nozioni comuni del pensiero discorsivo, chiamate *assiomi*, e conseguentemente anche il principio primo resta limitato nell'ámbito di essi, come un assioma, per quanto supremo e più saldo.

La difesa di questo *principio logico* si svolge in tre parti: la prima (cap. 4) mira prevalentemente all'eristica; la seconda (capp. 5-6), ai dialettici seguaci di Protagora; la terza (capp. 7-8), a confermare, contro i precedenti avversari, il principio di non-contraddizione mediante l'altro, implicito in esso, del terzo o mezzo escluso. A quali avversari A. abbia l'occhio, nella loro precisa determinazione storica, non è sempre facile stabilire. Oltre gli Eraclitei e i Protagorei, è molto probabile ch'egli abbia in vista i Megarici e i seguaci di Antistene (v. lib. V. 29, 2): è il gruppo stesso contro il quale è diretto il *Teeteto* di Platone, ma allargato e fatto più petulante per pretese di ragioni logiche.

La prima parte della difesa ha carattere negativo (la seconda, carattere positivo), e, trattando con gente che fa questione meramente discorsiva, non rifugge dall'uso del metodo sofistico (così come negli *Elenchi Sofistici*). Quel che più importa è di costringere l'avversario a

dar un significato preciso alle parole ch'egli adopera (cfr. *Sommario*, *a*). L'essere e il non-essere (o, uomo e non-uomo) sono presi come casi estremi: se non si riesce a fargli distinguere questi, non c'è da sperar più nulla. Un secondo ordine di considerazioni riguarda le conseguenze in rispetto al reale (chè, in fine, non si vuol far questione di parole, dice A., ma di fatto): non c'è più modo di distinguere la sostanza dall'accidente, un accidente da un altro, una cosa da un'altra cosa (*b*, *c*). Vien fuori il caos! (A., con la maggiore serietà, dà all'avversario un fondamento scientifico e avvicina questo caos alla dottrina anassagorea, o alla propria della potenza indeterminata). Un terzo ordine di considerazioni riguarda le conseguenze in rispetto al giudizio (*d*, *e*): non c'è più opposizione tra l'affermare e il negare, e costoro o non dicon nulla o contraddicono se stessi. Ma, poichè neanche questa considerazione può spaventar l'avversario, che fa proprio di questa contraddizione il suo principio inespugnabile, A., stanco dell'assedio (§ 32), invoca contro di lui il buon senso e la testimonianza del giudizio pratico, onde nella vita nessuno è scettico, perchè della verità noi abbiamo bisogno per inoppugnabile necessità.

La difesa è ripresa daccapo determinatamente ai Protagorei (distinti in seri e non seri, ma questi sono ancora quelli della parte precedente, e non si aggiunge per essi nulla di nuovo). Anche questa è divisa in tre ordini di considerazioni, le quali, per maggiore chiarezza, chiameremo oggettive, soggettive, oggettivo-soggettive. Quelle oggettive si rifanno alla dottrina eraclitea e le sostituiscono la concezione che A. ha del rapporto dei contrari nel *divenire reale* (*a*). In conchiusione, il divenire presuppone l'essere: l'essere del sostrato e delle sue forme (non solo intelligibili, ma anche sensibili!); e oltre quest'essere che passa da una forma all'altra, c'è l'essere che non passa, ma è eternamente lo stesso. — Le considerazioni soggettive prendono in esame il criterio della verità posto da Protagora nella *sensazione* (*b*, *c*). L'errore dei Protagorei è di ridurre l'intelligenza alla sensazione, questa o all'immaginazione o all'impressione corporea (si scopre la tendenza materialistica, l'affinità alla dottrina democritea, di questa dottrina). Con felice ardire A. prende l'avversario nel suo stesso principio: l'atto del sentire è vero, di una verità non contradittoria, se guardato nella sua piena attualità. Le differenze di quell'atto si spiegano dal di dentro di esso stesso, come capacità dell'anima di sentire l'un contrario e l'altro. Ma A. non va più in là di quanto gli basta contro i suoi avversari: quest'atto si determina nell'attualità come la potenza dei contrari nelle cose, e il suo determinarsi in un modo o nel modo opposto dipende da circostanze esteriori. Per questo, il pensiero aristotelico trova aperta la via a ripassare dalla legge di non-contraddizione a quella dei contrari (6, 12), come s'è notato a suo luogo (nota alla fine del cap. 3). — Il terzo ordine di considerazioni riguarda, più propriamente, il concetto protagoreo della *correlatività*,

dell'esistenza del soggetto e dell'oggetto nell'atto o incontro istantaneo che produce il conoscere. In quell'atto soltanto esiste per Protagora il soggetto e l'oggetto, almeno per noi. Ad A. sembra che questo sia un vanificare la realtà (5, 26-28; 6, 8-10), la realtà dell'oggetto e quella del soggetto, le quali esistono come potenze per se stesse, e sono il sostrato nelle cose e l'anima in noi. Egli ha, bene, il suo principio dell'atto, ma questo, a differenza di quello protagoreo, è realtà ch'è insieme esistenza e verità positiva dell'oggetto e del soggetto, perchè ripete il suo principio primo da quell'atto puro ch'è la ragion prima di tutto il reale.

La parte terza illustra il principio del terzo escluso mostrando come la negazione di esso porta alle conseguenze esaminate precedentemente: si confonde tutto, e non si dà più un significato alle parole; si sopprime il giudizio, il quale non può non essere o affermativo o negativo; non s'intende più la realtà nel suo divenire determinato dalla legge (aristotelica) dei contrari. Sono ancora i tre aspetti della questione, come noi l'abbiamo distinta. E questi si avvicendano paragrafo per paragrafo nel cap. 7. La dottrina eraclitea sembra favorire il mezzo nel senso positivo (*e-e*), e negare più immediatamente il giudizio nella sua disgiuntività e la stericità del negativo nel divenire reale; la dottrina anassagorea sembra favorire il terzo nel senso negativo (*nè-nè*), e l'eristica. Ma poichè la forma positiva e la negativa si equivalgono in fine, le due dottrine vengon ridotte l'una all'altra (7, 10; 8, 2). — L'ultimo capitolo ha carattere conchiusivo: il principio di non-contraddizione esige per ogni giudizio l'affermazione del vero come opposto al falso, sì che l'uno non s'intenda senza l'altro: nasce nell'opposizione all'altro. Posti uno fuori dell'altro (come due che si contraddicono), il vero si converte in falso, il falso in vero, immediatamente. Il giudizio presuppone questa disgiuntività, ch'è opposizione assoluta del vero al falso, e mediazione dell'uno per mezzo dell'altro. Ma, come per l'atto del sentire, così qui per quello del pensare logico A. non dialettizza, poi, in sè l'atto del giudizio ne' suoi momenti della negazione e dell'affermazione: queste, così come il vero e il falso, pur opposti e uniti nella sintesi che li media, gli divengono due giudizi corrispondenti a quelli che nella realtà delle cose sono i contrari. Il capitolo, infatti, termina passando bruscamente all'esempio di coloro che o affermano esistere soltanto il movimento (eraclitismo), o soltanto la quiete (eleatismo): i quali sono due stati contrari, ognuno in fine esistente positivamente in atto senza l'altro, anche se idealmente l'uno nasca dall'opposizione all'altro: onde sono insieme in potenza. Anche r e a l m e n t e, in quanto si guardi all'essere nella sua universalità: nell'universo, infatti, il movimento, ch'è anche cangiamento, digrada sempre più verso la quiete e l'immutabilità assoluta. L'*e-e* di Eraclito, così come il *nè-nè* anassagoreo risorge, ma in altro senso, dentro la dottrina aristotelica dei contrari, come un divenire ch'è intermedio

tra i due stati opposti dell'essere, attraverso i quali passa l'essere svolgendosi nella fenomenia della natura: quell'essere che, in quanto è, spiega il divenire (Eraclito), ma è anche al di là del divenire (Parmenide). E come l'essere, così il pensiero nello svolgimento umano dall'errore alla verità, da una verità a una verità superiore. La scienza di questo essere ch'è pensiero, perchè il pensiero è l'essere stesso delle cose, è la filosofia, nel senso ancora della dialettica platonica, diversa dalla Sofistica per l'amore della verità, dalla dialettica delle opinioni per la verità, dall'apodittica per la consapevolezza della verità che possiede e cerca (1).

6. — Il lib. V, citato più volte nella Metafisica e altrove con la frase τὰ περὶ τοῦ ποσαχῶς, o altra simile, e ricordato con proprio titolo nel catalogo di Diogene Laerzio, è sembrato a molti una mescolanza di pensieri troppo disordinati e di vario genere per poterne ricavare, come pure altri tentarono, un disegno o una qualsiasi linea di trattazione. Qualcuno lo riguarda quasi un piccolo dizionario dei termini più usati in filosofia; ma questa non può esser stata, di sicuro, l'intenzione dell'autore: chè troppi sono i termini mancanti, e de' più importanti; nè l'indole della trattazione è quella di un'esposizione in tal senso. Pare piuttosto che si tratti di un primo tentativo (questo libro è probabile che sia stato composto prima degli altri della Metafisica) di chiarimento di alcuni concetti, dai quali moverà la riflessione aristotelica per l'ulteriore elaborazione. Gran parte di essi, infatti, vengon ripresi, chiariti e sistemati in altri libri e scritti. Guardando bene, si scorge facilmente che un ordine, o meglio una serie di problemi organizzati intorno a un nucleo di carattere strettamente conforme al resto della Metafisica, c'è; ma è un ordine piuttosto interiore che esterno,

---

(1) Un'esposizione di questo libro si trova nel volume di Guido Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica* (Firenze, Le Monnier, 1927), di cui un saggio fu citato in nota al § 20 del cap. 4. La tesi del C. è che la logica dianoetica di A., che concepisce l'attività del pensiero come sdoppiamento predicativo (e quindi come giudizio, sillogismo ed apodissi) si riduce interamente alla posizione noetica, la quale fonda ogni determinazione del contenuto logico su l'atto unitario dell'appercezione intellettuale (noetico). La dimostrazione è condotta con vigore e penetrazione. La mia esposizione, qui come altrove, vuol essere più aderente ai termini in cui si presentava ad A. storicamente il problema.

risultante piuttosto dal complesso che dalle parti così come son disposte in questo libro.

I primi capitoli su *principio, causa* ed *elemento* mostrano subito l'interesse predominante per l'oggetto della scienza prima, e preludiano alla ricerca propria del lib. I; il cap. su la *natura* è strettamente legato allo stesso argomento: la distinzione di materia e forma, e i principii aristotelici intorno al divenire naturale ci sono già tutti chiaramente. Aggiungerei a questi, come complementari, i capitoli su *ciò per cui e per se stesso, da qualcosa, genere, perfetto* e *limite o termine.* — Un altro gruppo ben definito di pensieri è intorno alla *sostanza* e alle sue determinazioni: *quantità, qualità, disposizione, abito, affezione, privazione, avere*, e intorno al *relativo.* — L'*essere* già si pone nelle distinzioni dell'accidentale e dell'essenziale, del vero e del falso, e (per il processo reale) della potenza e dell'atto. Le indagini su la *potenza*, sul *necessario* e su l'*accidente*, sul *falso*, approfondiscono l'uno o l'altro aspetto di quelle distinzioni. Meglio ancora si profilano le distinzioni dialettiche dell'*unità*, dell'*identico*, dell'*opposto*, che verranno elaborate nel lib. X. Con il concetto di unità stanno quelli di *parte, intero e tutto*, e anche il capitolo su *mutilato* ha relazione con questi; mentre il capitolo su *anteriore e posteriore* si lega variamente alle riflessioni su la natura in sè o in rapporto alla nostra conoscenza. — Sono, come si vede, i problemi dei primi libri della Metafisica, sebbene non ancora distinti e ordinati come, poniamo, nel lib. III. Onde il raggruppamento da noi fatto non è rigoroso: nel capitolo, ad es., su *ciò per cui* e *per se stesso* ci sono considerazioni che toccano di più la questione della sostanza e dell'essenza; e il capitolo su *relativo* ha pensieri che stanno bene con quelli delle distinzioni dialettiche.

Si può notare, inoltre, in questo libro, una più rilevante mescolanza del punto di vista naturale e oggettivo con quello umano e soggettivo: già nel cap. 1 si vedono, per es., al paragrafo conchiusivo, messi insieme la natura e gli elementi col pensiero e la deliberazione; così nel cap. 5 per il necessario, nel 28 per il genere, e nel capitolo seguente per il falso (§ 3: un «uomo falso»). E spesso anche altrove. La mescolanza su detta deriva in parte dall'altra, molto lamentata dai commentatori, del modo comune di parlare messo insieme con quello filosofico, e, in generale, dal minor rigore (ch'è spesso anche minore chiarezza), o nel pensiero o nell'esposizione, predominante in questo libro in confronto con gli altri della Metafisica.

Niun dubbio che questo libro è stato aggiunto in epoca posteriore: messo qui forse perchè citato in VI. 2, 1 e in VII. 1, 1. Ma, evidentemente, esso interrompe la continuità del gruppo che dopo il IV vuole il VI.

7. — Il lib. VI è breve, quasi quanto il II, ma supera questo di assai per importanza, in sè e in rapporto agli altri libri.

Anch'esso si compone di tre parti, tra le quali non è visibile immediatamente il legame, se si bada, non al risultato comune dichiarato, ma alla sostanza di ognuna di esse. Il risultato comune è che l'oggetto della metafisica è l'essere in quanto essere, non l'accidentale, o ciò che ha una realtà soltanto soggettiva: è il vero essere, di cui la realtà è eternamente, universalmente e necessariamente, tale. Ma, poi, la prima parte svolge, con punti di mirabile chiarezza, il rapporto tra la metafisica e le altre scienze, come un problema a sè; la seconda tratta la questione dell'accidente senza coordinarla a quanto precede o segue; e così la terza, per il vero e falso. Nè si può dire che A. nella parte prima non faccia un posto conveniente anche alle altre scienze; e nella seconda oltre «ciò ch'è sempre» si pone come oggetto di scienza anche «il per lo più»; e nella terza è un accenno che oltre al vero nel senso soggettivo c'è pure una verità che serve di fondamento a quello, e non è perciò da relegare fuori della metafisica, insieme all'accidente e quasi al non-essere. Tuttavia, nel complesso, il movimento principale del pensiero in questo libro si può dire lineare, e in senso inverso a quello del lib. IV. Là dal concetto dell'essere in quanto essere si passa ai presupposti della pensabilità e conoscibilità del reale in generale; qui dal rapporto tra l'oggetto della «filosofia prima» e quello delle altre scienze si procede eliminando ciò che non ha vera e stabile realtà; e per assicurarne questi attributi, si arriva persino a identificare il pensiero con l'accidentale. Cfr. note a IV. 1, 1 e 2, 1 su questo doppio movimento del pensiero in A.

Lo Jaeger (*Arist.*, pp. 209-212) pensa che, mentre il capitolo 1 rappresenta una ripresa del cap. 1 del IV rielaborato sin da principio nella forma attuale, come prova il corrispondente cap. 7 del lib. XI, il cap. 2 e il 4 abbiano, invece, subìto un ritocco che alterò la fisonomia generale del libro. Confrontando, infatti, i capitoli 2-4 con il corrispondente cap. 8 dell'XI si trova che in questo mancano i §§ 2 e 3 del cap. 2, e che il contenuto del cap. 4 è ivi ridotto alla pura e semplice esclusione del pensiero soggettivo dall'essere in sè e per sè, ch'è l'oggetto della metafisica. Si può aggiungere che anche la trattazione dell'accidente nel cap. 3 mostra l'influsso di pensieri posteriori (cfr. § 1 e

le citazioni in fine della mia nota al § 4). Secondo lo Jaeger il pensiero originario di questo libro (e del gruppo III, IV, VI, tutt'intero) era schiettamente platonico: la vera realtà è quella dell'essere divino, immoto e separato, trascendente. A questi libri, i quali, a cominciare dal I, costituiscono, con le loro ricche indagini intorno all'oggetto della metafisica, una parte di carattere essenzialmente introduttivo, doveva seguire oramai la parte costruttiva di carattere eminentemente teologico. Invece, segue il gruppo VII-IX che ha un carattere del tutto opposto! Questi libri, infatti, come ora vedremo, appartengono con ogni probabilità a un periodo posteriore dell'attività filosofica di A., e si possono considerare come espressione della piena maturità della sua riflessione critica. In essi non è quasi più nessuna traccia del precedente suo platonismo. Ora, secondo lo Jaeger, quando A. decise di introdurre questi libri nel *corpus metaphysicum*, rielaborò i capp. 2-4 del VI in modo che si stabilisse un passaggio dai libri introduttivi I, III, IV, VI (cap. 1) ai libri VII-IX. Al cap. 2 aggiunse i §§ 2-3, affinchè, oltre i modi dell'essere come accidente e come vero, venissero anticipati quelli delle categorie e della potenza-atto (1). Il cap. 4, poi, fu rielaborato in modo da costituire un precedente al cap. 10 del lib. IX: accanto al principio dianoetico fu accolto quello noetico (2), non senza un visi-

---

(1) Il lib. VII, infatti, prende per punto di partenza la categoria della sostanza e in questa approfondisce l'indagine logico-ontologica sino alla fine del lib. VIII. Ed è notevole che al principio del cap. 1 (del VII) si richiama per i vari sensi dell'essere nelle categorie al περὶ τοῦ ποσαχῶς, anzichè al § 2 del cap. 2 del VI: non c'era, dunque, ancora in A. il proposito di unire questa trattazione a quella dei libri precedenti della Metafisica.

(2) Anche il cap. 10 del lib. IX è un'aggiunta posteriore, che mal s'intona ai capitoli precedenti del lib. IX: cfr. nota, ivi. Il principio noetico, dice lo Jaeger, è l'ultimo avanzo della platonica intuizione delle idee (in A., le *essenze semplici*) rimasto nella metafisica aristotelica. L'osservazione è esatta, se s'intende quel principio nel senso del cap. 10 del IX. Ma nei libri VII-IX c'è anche uno sforzo potente di calare quel principio dentro il pensiero dianoetico stesso e farne motivo dell'unità del molteplice nell'oggetto e nella nostra conoscenza di esso. In questo senso, esso è un principio ben lontano dall'intuizione platonica, puramente intellettuale, del trascendente.

bile turbamento della chiarezza del ragionamento e della regolarità della costruzione sintattica di questa parte del capitolo [1].

Le congetture dello Jaeger sono a primo aspetto del tutto persuasive, e soltanto in un secondo tempo, scoprendosi il loro fondamento meramente ipotetico, perdono alquanto della loro persuasione. Intanto, le aggiunte o modificazioni apportate ai capitoli 2 e 4 non introducono pensieri nuovi per A.: cfr. V. 6, 9-10 e 7, 4-7 (qui l'essere nel senso delle categorie e quello nel senso della potenza-atto è parimenti unito a quello nel senso del vero-falso). Sì che aggiunte e modificazioni si potrebbero spiegare anche fuori dello scopo attribuito ad A. dallo Jaeger. Poi, quel deciso atteggiamento platonico ch'egli vede nei libri introduttivi va, a mio avviso, attenuato nel senso dato dianzi nell'esame sintetico di essi. C'è un concetto fondamentale nel IV e nel VI, e che, essendo presente già nell'XI anteriore a questi secondo lo stesso Jaeger, si può ben sottintendere nel III e anche nel I [2]: quello dell'oggetto della metafisica come *l'essere in quanto essere*, il quale basta a bilanciare la tendenza platonica della concezione teologizzante con una tendenza opposta, in cui vien sorpassato il criterio della distinzione della « filosofia prima » dalle altre scienze su la base della diversità e dignità del genere de' loro oggetti. Come, poi, avvenga che A. passi d'un tratto da un concetto all'altro, sebbene non inconsapevole della differenza (la quale non era per lui tanto grande da costituire, come per noi, un'irriducibile opposizione) [3], si cercò di chiarire nella nota in fine al cap. 1 del lib. VI. In fine: che A. stesso adattasse con un mero accomodamento

---

(1) V. JAEGER, *Entst.*, pp. 22 ss.

(2) L'essere in quanto essere è ancora il concetto della causalità come immanenza a uno stesso principio della quadruplice distinzione colà posta.

(3) *L'essere in quanto essere* è l'essere che il pensiero scopre nel fondo di tutto ciò ch'esiste (nel mondo sensibile e in quello intelligibile), in quanto ragione della realtà e conoscibilità di esso: p. d. v. critico e immanentistico, dunque, che A. non poteva scambiare con quello dogmatico e trascendente dello schietto platonismo (dell'essere eterno e immobile).

esteriore una sua precedente trattazione a un intendimento addirittura opposto a quello ch'essa realmente aveva, è, per lo meno, una congettura che lascia molto perplessi.

8. — Il lib. VII è de' più ampi, e prosegue nell'VIII. Il IX, invece, è una trattazione ben distinta, e tuttavia forma con i due precedenti un sol gruppo, che qui si esaminerà insieme. Nel VII specialmente, ch'è il più aspro a interpretare, le singole parti paiono talora seguirsi come serie d'indagini che mirano, sì, a uno stesso scopo, ma per vie diverse. Il Natorp lo ha scisso in due parti, e in ciascuna ha riordinati a modo suo i capitoli del libro. Il Ross pensa che i capp. 7-9 formassero originariamente una trattazione separata. Lo Jaeger divide i libri VII-VIII in tre parti originarie, delle quali le prime due son costituite dai capp. 1-11 e 13-17 del VII, la terza dai capp. 1-5 dell'VIII; e poichè l'11 par conchiudere la prima parte, e il 13 cominciarne un'altra, il 12 si trova isolato. L'annuncio, infatti, verso la fine dell'11 (cfr. ivi, nota al § 11), non può riferirsi al 12 che segue subito dopo, e questo (pensa lo Jaeger) è una rielaborazione, rimasta incompiuta, del cap. 6 del lib. VIII: i due capitoli sono stati aggiunti dopo, questo come un'ulteriore illustrazione del precedente cap. 3, quello perchè c'era forse spazio disponibile nel rotolo (cfr. *Entst.*, pp. 53 ss.). Ma a noi preme di più individuare il problema intorno al quale gira il pensiero di questi libri.

L'essere in quanto essere è qui la pura essenza, il τί ἦν εἶναι: che vuol essere il principio trascendentale del τόδε τι, del reale quale si presenta nell'esperienza, nella totalità delle sue determinazioni empiriche, nell'individualità ed esistenza concreta, in cui si realizza l'universalità della forma pura e del concetto. Chiamiamo *trascendentale* il concetto dell'essere in quanto essere, perchè il termine chiarisce meglio di ogni altro il tentativo di A. di superare l'oggettivismo platonico da una parte, e il soggettivismo sofistico dall'altra.

A. si pone subito in grande difficoltà, perchè, mentre a lui è chiaro che il τόδε τι dev'essere unità di tutte le sue molteplici determinazioni, quell'unità spezza tra la categoria principale, l'*usia*, e le altre accidentali. Queste non si comprende bene oramai più se debbano, o no

entrare nel conto per la determinatezza del τόδε τι. Ma, anche prescindendo da ciò ch'è accidentale, e ritenendo il τόδε τι come sostanzialmente coincidente con l'*usia* in sè e per sè considerata, questa in tanto si distingue dal principio del τί ἦν εἶναι in quanto la forma è in essa unita a un principio materiale: sì che l'*usia* stessa si spezza in due, in un composto di materia e forma. È chiaro che il principio dell'intelligibilità del reale non riuscirà ad assorbire questo in sè totalmente. In termini logici, il problema si può mettere così. Il τόδε τι è il giudizio conoscitivo: ch'è unità sintetica del conoscere esplicantesi nella dualità dei termini, del soggetto e del predicato. Ma A. lascia sottintesa l'unità, e mette in vista, in prima linea, la dualità dei termini. Allora o il τι è un attributo sensibile (accidentale, ecc.), e il giudizio gli diventa empirico, tale che non dà la vera e propria essenza del soggetto; ovvero è un attributo essenziale, che dà ciò ch'è l'*usia* in sè e per sè. Nel primo caso, il giudizio vale conoscitivamente per l'intuizione immediata del concetto che fa da soggetto; nel secondo, per quella del concetto che fa da predicato. In entrambi i casi uno dei due termini è soverchio, e deve venir espulso dall'atto conoscitivo, il quale, così, non riesce a dar ragione di sè in quella dualità di termini. Nel primo caso, il concetto si trasforma in un'intuizione che pone la realtà del soggetto indipendentemente dalle determinazioni che di esso si predicano nell'esperienza conoscitiva; nel secondo, il pensiero logico dà tutto ciò ch'è pensabile del soggetto, ma questo resta, nella sua realtà, un presupposto del predicato e del pensiero conoscente.

A. si dibatte in queste difficoltà, ma non vedendole chiaramente s'industria, come può, tenendo fermi i termini ora accennati, di uscirne. Nei primi tre capitoli vengon posti questi punti principali: la riduzione del problema dell'essere a quello dell'*usia* (1, 5), che già al principio del cap. 1 (§ 1) s'è posta equivalente *insieme* al τί ἦν εἶναι e al τόδε τι; la superiorità reale e conoscitiva insieme del sinolo alla materia, e del concetto o τί ἦν εἶναι al sinolo (3, 4 e 10). Si noti in 3, 7 la doppia forma, su accennata, del giudizio. Il problema è così posto fondamentalmente.

I capp. 4 e 5 tentano una prima via d'uscita: l'unità del giudizio c'è anche in quello empirico, benchè sia un'unità accidentale: non è quell'unità ch'è propria del pensiero logico e dell'essenza di una cosa, ma si può pur concedere, che, in via secondaria, noi possiamo renderci conto in termini di pensiero (logico-discorsivo) di ciò che una cosa è anche empiricamente considerata (4, 9 e 12 s.). Invece, l'unità par esserci in pieno nel giudizio in cui del soggetto venga predicato un concetto essenziale (già si accenna, così, a una distinzione del giudizio in sintetico e analitico). Ma, qui, si presentava da sè la somiglianza della posizione aristotelica a quella platonica: l'essenza, ponendosi al posto del predicato, lasciava fuori di sè il soggetto, la cosa nella concretezza della sua esistenza. A. spesso si volge, in casi

come questo, al lato polemico: segue, infatti, il cap. 6 che afferma, contro Platone, l'impossibilità di separare l'essenza dall'esistenza. Ch'egli non vedesse chiara quella somiglianza, si desume anche dalla mescolanza, nello stesso capitolo, della polemica contro i sofisti, che, su la base del giudizio empirico, negavano la possibilità del giudizio in generale. (Dalla mescolanza delle due questioni nasce, probabilmente, l'ulteriore tentativo di considerare la pura essenza anche delle categorie accidentali: ma il tentativo non porta a risultati nuovi: cfr. 4, 15-17).

Nei capp. 7-9 la questione vien ripresa e trasportata al punto di vista del divenire: prima per il τόδε τι in quanto sinolo di materia e forma, poi in quanto *usia* e determinazioni accidentali. Ci sono punti in cui A. si può dire che indovini la soluzione ed esca vittorioso dalle difficoltà: il pensiero gli diventa un principio attivo, quasi creatore del reale (7, 7-10), e par che la natura, abbandonando l'astratta antitesi del materialismo democriteo e dell'idealismo platonico, si trasformi in quel principio stesso. Ogni cosa è, non già sinolo di materia e forma, ma tutta materia per un rispetto, tutta forma per un altro (8, 4): secondo che si considera in essa l'indeterminazione o la determinatezza formale. Son questi lampeggiamenti che gli fanno affermare che il τί ἦν εἶναι è il principio, così dell'essere, come del divenire (9, 5): così nel pensiero, che passa dal genere indeterminato alla determinazione specifica (7, 12), come, corrispondentemente, nel reale, dove la materia altro non è che la potenzialità della forma (7, 3). Ma, poi, il riflesso platonico dell'idea nell'aristotelica essenza irrigidisce la forma, per sottrarla al divenire empirico, e la materia diventa o una realtà che preesiste empiricamente alla forma, o una specie di negazione idealizzata della forma, e sottratta insieme con essa al divenire (8, 1-3): nel primo caso par risolversi nell'oscura attività della natura che passa incessantemente attraverso la forma moltiplicandola (7, 2-3); nel secondo, è un concetto (positivo, non ostante la sua negatività) che, come genere, si trasforma via via nelle sue differenze, mentre il pensiero passa, attività sottintesa, attraverso i concetti.

Un tentativo ulteriore è fatto nei capp. 10-12, movendo dal presupposto dell'unità del pensiero nella definizione, che deve corrispondere all'unità del τόδε τι nel sinolo (12, 4). Il risultato della complicata indagine si può riassumere così. L'atto conoscitivo è l'unità assoluta (10, 17) che dà, insieme, l'esistenza e l'essenza del reale (quest'atto si complica, poi, di molte difficoltà, in quanto par sdoppiarsi tra αἴσθησις e νόησις, e tra la sintesi a priori come vuol essere il conoscere e quella posteriore, astratta e formale, com'è la *diánoia* discorsiva). Ma anche il pensiero discorsivo raggiunge la sua unificazione nel processo definitorio (12, 7 e 11), perchè è un processo di autodeterminazione del concetto stesso (questo, tuttavia, da un lato si presenta, come ultima specie equivalente al τί ἦν εἶναι del τόδε τι; dall'altro, il τί ἦν εἶναι, dato

nell'atto conoscitivo, si spezza nella molteplicità dei concetti e ne costituisce un presupposto, in cui la sua immediatezza non è toccata dalla mediazione del pensiero propriamente detto: cfr. 10, 1).

Similmente nell'oggetto: la forma, in quanto principio trascendentale del sinolo, è l'unità assoluta, o principio unificatore di esso. Ma quando essa si cala nel τόδε τι, e questo si sdoppia nel sinolo, diventa un molteplice o materiale o formale, la cui unità è un fatto attestato, nell'un caso, dalla forma o dalle parti essenziali di essa; nell'altro, per il rapporto all'organismo corporeo, dall'unità naturale delle parti essenziali di questo, e in sè dall'unità della pura essenza. Ma, se si prescinde da questa, l'oggetto si spezza in un molteplice che relega l'unità nell'aposteriorità. In ogni modo, unità e molteplicità vengono qui affermate insieme, e risolte in una differenza di punti di vista piuttosto che mediate l'una nell'altra.

Quest'ultimo punto, nonostante le sue difficoltà e manchevolezze, dà pur modo ad A. di riprendere la sua battaglia contro le idee platoniche, le quali, facendo coincidere immediatamente l'universale con l'*usia*, davan ragione dell'unità del concetto con l'unità dell'*usia*, e della molteplicità di questa con la molteplicità di quello. In questi capitoli (13-16) si condensano (con certa oscurità, per la mescolanza di motivi che soltanto un'analisi paziente può sceverare) le ragioni supreme della opposizione di A. a Platone e insieme quelle del suo permanente platonismo in confronto al pensiero moderno. Le prime si posson riassumere in poche parole: all'idealismo astratto del maestro A. oppone un realismo concreto; all'oggettivismo concettuale di lui oppone un soggettivismo, che possiam chiamare mentale, per distinguerlo da quello sofistico. Ma anche le seconde diventan ora ovvie: quel realismo è ancora un idealismo astratto, perchè fa coincidere il concetto col τόδε τι immediatamente (quando, almeno, realizza in questo il τί ἦν εἶναι e l'unità finale della definizione: il dato dell'attualità conoscitiva, ch'è, poi, il soggetto primo del giudizio, purificato dalle accidentalità empiriche); e quel soggettivismo mentale (purificato, a sua volta, dalle deformazioni sofistiche, e chiarito con la distinzione tra logica discorsiva e quella oggettiva) ritorna a un concettualismo che ha la sua verità fuori e indipendentemente dall'atto del soggetto pensante: cioè, in definitiva, nell'oggetto stesso. L'avere, tuttavia, con il fatto stesso della distinzione e della conseguente opposizione al platonismo, intraveduto il problema in termini quasi moderni, costituisce il motivo permanente della superiorità di A. al maestro.

Che in questi capitoli il pensiero dominante sia quello ora accennato, può sembrare non evidente, per le complicazioni di pensieri che paiono divergere da esso. Si noti, per es., come A. adduca (in 13, 10) Democrito contro Platone, e come (in 14, 5 e 15, 4-7) consideri, da un lato, l'universale platonico quasi materialisticamente, e dall'altro l'idea

in quanto *usia* atomisticamente. Di qui anche l'unione di due pensieri, che sembrano eterogenei, nella prima parte del cap. 16 (1-5): il primo diretto contro una veduta materialistica della sostanza, il secondo contro l'opinione che l'Uno sia sostanza. Di qui, ancora, l'avvicinamento dell'individualità dell'idea a quella delle cose particolari sensibili nel cap. 15 (1-3, 8); mentre, poi, l'accenno alle sostanze sensibili eterne è integrato dall'altro nel capitolo seguente (16, 7) delle sostanze intelligibili eterne, le quali paiono anche ad A. fuori dell'esperienza sensibile, senza ch'egli chiarisca ulteriormente la differenza tra il modo di esistere di queste e quelle di Platone.

Secondo alcune affermazioni par che ci siano tre tipi di pure essenze che hanno una certa esistenza per se stesse, separabile o separata (cfr. nota a 8, 3): la sfera, poniamo, appare e scompare nella materia, ma non si genera; ma così anche le specie naturali, per es. l'uomo; l'anima, in fine, come pensiero, è un essere del tutto immateriale. Con questa distinzione incrocia l'altra della materia come particolare e come generale. E un'altra ancora: della materia come sensibile e come intelligibile. Queste distinzioni sorgono su un fondo evidentemente realistico: e ad esse si possono far corrispondere nel pensiero, come attività logica, tre tipi di universali: quello matematico, quello fisico, quello gnoseologico puro. I primi due hanno una materia, l'uno intelligibile, l'altro sensibile (generale, per entrambi): e sono, per sè, κοινά, non esistenti fuori dei particolari (i cerchi geometrici particolari, gl'individui umani, per es.). Qui non mancano difficoltà: questi universali si colorano realisticamente, quasi come le corrispondenti pure essenze, e sembrano quasi *usie*, in quanto, almeno, si pongono, come il sinolo, forniti di una materia. Ma, poi, che vuol dire nell'*uomo* quella materia sensibile universale? E nel cerchio geometrico, come la materia, s'è puramente intelligibile, è più materia? I cieli, che pur sono eterni e quasi divini, hanno una materia sensibile. Si riproduce la dottrina platonica dell'universale-sostanza con la stessa accentuazione dell'ente matematico come «intermedio» tra il sensibile e l'intelligibile puro. Questo è un residuo di platonismo, conseguente al punto di partenza idealistico-oggettivo rimasto in A.; ma, come l'insieme mostra chiaro, non è quello il sinolo, ch'è il τόδε τι, oggetto dell'atto concreto del conoscere. Partendo, invece, da questo, quei due tipi di universali si trasformano nei due tipi corrispondenti della scienza, la fisica e la matematica, le quali, prendendo il τόδε τι nella molteplicità delle sue determinazioni, lo studiano, così, da certi punti di vista lor propri. A. mira, evidentemente, ad affermare che il punto di vista concreto è quello dell'unità della cosa, data nell'atto del puro conoscere. E che quest'atto è sintesi di senso e d'intelletto. L'oscurità di questa sintesi, in cui consiste per A. il conoscere, lascia pur trasparire con sufficiente chiarezza che il principio di essa è in quel *nous* unificatore del molteplice, ch'è l'organo del divino in noi.

Dove questo principio torna ad oscurarsi è nel suo coincidere, nel pensiero di A., con quell'oggetto ch'è il pensiero-anima: problema, questo, ch'egli ha presente più di quel che non paia in tutte queste indagini intorno alla sostanza. L'anima, dice (10, 13), è *concetto*, *forma*, *essenza pura di un corpo così e così determinato*: qui si concentrano tutte le fila del problema. La convinzione che vere e proprie *sostanze* siano quelle *naturali* fa intoppo al consolidamento di tante felici intuizioni sparse in queste pagine.

***

L'ultimo capitolo del lib. VII ha due parti. L'una pone il concetto che il principio della sostanza è causalità formale-efficiente-finale. Il concetto della forma riaccenna qui a porsi come attività (che sarà argomento del lib. IX). L'altra dimostra l'apriorità del principio formale in termini quasi moderni. L'argomento è ripreso nel cap. 3 del lib. VIII, chiarito e integrato ulteriormente. Si noti il § 11: l'*usia* è unità, ma non come quella aritmetica, o quella del punto, ma come attualità del tutto determinata. Il problema del rapporto tra A. e Platone è tutto qui: del Platone ultimo, specialmente. L'ἄτομον εἶδος era il punto in questione: l'*individuo specie*, l'*usia* come *esistenza-essenza*, il *singolare-universale*. Platone spera trovare il segreto nel rapporto matematico, e fa dell'idea una unità-dualità; A. pone il τόδε τι come unità ch'è dualità, sinolo, ma non in rapporto matematico, sì in quello d'intelligibilità e attività di un principio, per sè, a priori.

I due capitoli precedenti tentano d'intendere la sostanza, anche soltanto da un punto di vista sensibile, come sinolo, per lo meno analogicamente alla sostanza propriamente detta (quale questa sia, poi, non è del tutto chiaro: quella puramente intelligibile non parrebbe, pensando alla trattazione del lib. VII, dove al cap. 12 c'è persino l'esempio del « bronzo sferico »; si vorrebbe intendere di quella ch'è data nella sintesi αἴσθησις-νοῦς, sì che la presente costituirebbe l'oggetto di un primo grado di conoscenza, quella sensibile). Ma più forse importa notare l'ulteriore trasformazione che qui subisce il concetto di materia: dopo le distinzioni ricordate dianzi, se ne aggiunge un'altra in rapporto alle forme del movimento. In conchiusione, la materia, conseguentemente al suo valore meramente negativo, perde ogni ragione d'esistenza: il suo essere si frantuma e risolve nel sistema delle forme, dalle quali soltanto vien determinato, di volta in volta, il suo significato di principio indeterminato. Ma, forse, essa opera silenziosa producendo, nel pensiero di A., il frantumarsi stesso della forma!

La trasformazione prosegue nei capitoli 4-5 in rapporto al divenire (come si notò per i capitoli 7-9 del lib. VII, A. accompagna sempre la considerazione del divenire dell'*usia* a quella dell'essere, anche se poi subordini, infine, il divenire all'essere di essa). Qui la materia concreta

è quella ultima, ch'è già nel processo formale, o, almeno, è tanto vicina alla forma che par toccarla.

L'ultimo capitolo del lib. VIII riprende e conchiude i punti fondamentali di tutta la trattazione: l'apriorità del principio formale, la necessità ch'esso sia un principio anche attivo, realizzatore; e sia principio di unità nella cosa e nel pensiero, onde venga superata la dualità, pur necessaria, di materia e forma, e insieme la molteplicità concettuale del platonismo.

Si noti un punto, di quelli non infrequenti in A., dove par concentrarsi insieme il più chiaro lampeggiamento del pensiero con la tenebra più fitta. Le categorie, si dice al § 7, sono *realtà pure*, nelle quali si pone immediatamente l'essere e l'uno: cioè, si direbbe, il pensiero, nel sistema delle forme pure del giudizio di esperienza. Come queste, infatti, in quanto realtà pura, posson aver altra esistenza che mentale? Ma cfr. la fine del capitolo, e passi come quello del lib. VII. 17, 7: il pensiero di A. oscilla tra questo concetto e quello delle pure essenze realisticamente intese, come esseri semplici, indivisibili: ch'è un ripresentare il problema degli ἄτομα εἴδη nella loro insolubile difficoltà.

***

L'argomento del lib. IX è preparato dallo svolgimento dei libri VII-VIII intorno all'*usia*. Il paragone tra il produrre dell'arte e quello della natura nel lib. VII (capitoli 7-9: in quest'ultimo, § 10, nota l'affermazione che la sostanza presuppone, per il suo divenire, l'atto); la progressiva concezione della forma sempre più nel senso dell'attività, come principio unificatore della dualità di materia e forma, enunciata soprattutto nel lib. VIII; e il concetto dello sviluppo nel pensiero definitorio: tutto porta al problema dell'atto, come al punto decisivo per intendere nell'unità del τόδε τι, come processo, il realizzarsi del suo principio trascendentale. (Soltanto per questa via A. poteva superare il suo maestro, che, per l'immediata identificazione dell'universale con l'*usia*, si trovava a sostanzializzare l'atto del pensiero e a far svanire in un'idealità astratta la realtà dell'*usia* stessa). Una differenza tra questo libro e i due precedenti, tuttavia, c'è: là, in generale, il τόδε τι è sinolo di materia e forma, e l'irrigidimento platonico della forma, irrigidendo anche la materia, produce le maggiori aporie; qui il dualismo è tra potenza e atto, sì che la questione vien ripresa in termini dinamici più decisamente. Là è al primo posto la questione logico-gnoseologica, della definizione e del pensiero che vuol coincidere col reale; qui essa appare nell'ultimo capitolo senza visibile connessione con quanto precede. Là, dove si accenna al processo del divenire, si resta nell'àmbito della κίνησις; qui si tenta di gettare lo sguardo nel processo interno dell'atto come principio del reale, in sè e per sè.

Il punto debole di questa intuizione (la più profonda della metafisica aristotelica, dopo quella dei capitoli del lib. XII che studiano l'atto puro del pensiero divino) è la mancanza della determinazione dell'atto: il quale non è più soltanto natura, ma anche pensiero, nè soltanto pensiero, ma anche natura: Platone rivive nello scolaro. Ma c'è, anche, un ardimento che non ha confronto con altri tentativi della speculazione aristotelica: quello di trasportare, quasi, l'atto divino nel mondo della natura e del pensiero. Un sospetto della necessità di chiarire la natura dell'atto è nei capp. 2 e 5; ma la distinzione tra le potenze razionali e quelle irrazionali non arriva a sorpassare l'interesse per la κίνησις. C'è, in questi, come notammo (2, 5), appena una vaga esigenza del concetto di libertà; ma, in ogni modo, ad A. sfugge completamente il concetto che l'atto non può realizzare se stesso se non a quella condizione. La prova più evidente vien data dal cap. 8, 20-27, ove si conchiude rimettendo insieme un'altra volta le potenze razionali alle irrazionali, per distinguerle dagli esseri incorruttibili che, per sfuggire all'accidentale, son privati della possibilità della contraddizione.

Questo è anche il punto debole della polemica contro i Megarici (capp. 3-4): l'atto potenziale dovrebbe tradursi in attualità per forza propria, ma questo è ciò che A. non può dimostrare: come attesta anche lo scambio abituale (causa di non poca difficoltà anche a tradurre quel δυνατόν nel nostro pensiero) tra il punto di vista della potenza reale e quello della possibilità astratta (ch'è ancora un effetto del suo platonismo). Egli è costretto a limitare la dimostrazione nell'àmbito empirico temporale. Qui, per il processo, ci ha da essere oltre l'atto la potenza, e oltre la potenza l'atto: ch'è il dualismo difeso con uguale ardore per la materia e per la forma nel cap. 8 del lib. VII.

La tesi stessa del libro s'illumina e si oscura alternativamente. Essa viene enunciata al § 3 del cap. 1; ma già al § 10 si presenta un pensiero dubbioso: pareva che, dopo la ripresentazione dei concetti di potenza attiva e potenza passiva, riguardanti il movimento, A. stesse per superare quella empirica distinzione (8-9) nel senso che aveva detto (3) più interessare qui; invece, conchiude ch'essa non ha luogo per gli esseri semplici. Qui, allora, si oscura quanto al § 3 pareva chiaro: che il processo potenza-atto si estende «molto al di là delle cose considerate meramente in rapporto al movimento». La stessa tesi è di nuovo enunciata al principio del cap. 6; ma già quel «significato diverso» (§ 1) non è del tutto chiaro, sebbene si affermi che in vista di questo si è precedentemente parlato degli altri significati. Negli esempi che seguono par che A. cerchi di chiarire a sè quel che lui stesso cerca; ma all'esempio del pensare e del vedere unisce, alla pari, l'esempio dell'Ermete nel legno e della forma in rapporto alla materia. Il celebre passo che afferma l'inesistenza dell'infinito in atto (§ 7), par sospettare che il processo potenza-atto va spiegato dentro

l'attività del pensiero, ch'è il vero e proprio infinito; ma il sospetto non oltrepassa l'affermazione, onde anche al § 2 (e spesso altrove) si dice, ad es., che la metà della linea è solo in potenza nella linea intera, così come l'oggetto « finito » del § 4 è in potenza nella materia (indefinita). Qualcosa di più c'è, tuttavia, qui, oscuramente: che preludia a passi ulteriori su gli esempi precedenti. Il passo seguente (8-11) è dei più celebri: qui, come alla fine del cap. 9 (4-6), A. raggiunge, improvvisamente, pare, il punto che cerca. La distinzione tra il movimento e l'atto è finalmente chiarita. Ma, chi ben guardi, si accorge che la vittoria dell'atto sul movimento è pagata amaramente con la perdita del concetto di processo. L'atto, piegandosi su se stesso, non trova altro che una mera identità con se stesso: si sottrae al tempo, ma anche allo svolgimento.

Quindi A. torna indietro: par ch'egli tenti di trasportare quest'internità dell'atto a se stesso nel processo stesso del movimento. L'ostacolo principale è qui, di nuovo, la materia. Si riprende nel cap. 7 un pensiero già affacciato nel cap. 4 del lib. VIII: dove la materia, essendo ultima, par già dentro al processo attivo che la deve portar alla forma. Ma di lì non c'era da cavar altro: i due termini, potenza e atto, proprio come i precedenti materia e forma, sono incapaci di ripiegarsi l'uno nell'altro per dimostrare l'unità della loro dualità.

Il tentativo supremo è fatto nel cap. 8. All'apriorità della forma, più volte dichiarata nei libri VII-VIII, corrisponde qui quella dell'atto. La tesi del libro riappare con la sua luce e oscurità: è l'atto che spiega la potenza, non viceversa. Ma è esso un principio, oltre che d'intelligibilità, di realtà, anche, interno al processo del divenire? La citazione della φύσις, subito al § 1, mostra che ben questo è il problema che A. ha presente; ma mostra, anche, l'ostacolo, che non vede. La natura, egli dice, è principio di movimento in sè. Ma egli stesso aveva chiarito (cap. 1, e già nel lib. V) che si può essere principio di movimento in sè in quanto altro: com'è il caso del medico che cura se stesso. Qui la differenza del caso, in confronto di quando cura un altro, è accidentale.

Il capitolo prosegue fra queste oscillazioni. La priorità concettuale è un punto che A. ha chiaro (§ 3). Ma la priorità per il tempo e per la sostanza già si complica per queste denominazioni improprie. Nel tempo l'atto si temporalizza in una serie di processi potenziali-attuali, che rimandano a un atto primo senza potenza soltanto per evitar un processo all'infinito (cfr. § 19). Nell'esempio dell'apprendimento ricompare il tentativo d'interiorizzamento dell'atto a se stesso, ma con l'incertezza rivelatrice di chi pone un concetto di cui non vede il valore (nel cap. 6, 11, infatti, l'apprendere fu posto tra i movimenti, che son atti imperfetti). Nella dimostrazione della priorità per la sostanza s'incrociano svariati punti di vista: si torna al processo generativo e produttivo, come per il tempo; si fa questione dell'*usia* dal lato for-

male, che ripresenta la potenza come materia (§ 14); o dal lato finale, con esempi oscillanti tra il movimento e l'attività pura (16-18). Qui il fine è l'equivalente della forma, e s'irrigidisce anch'esso nel concetto di *perfezione*, che o pone un termine definitivo al movimento o ferma l'atto nell'identità con se stesso.

Il passaggio al § 20 diventa, quindi, naturale nel pensiero di A.: la sostanza-atto ritorna quel ch'era in fondo per lui, un atto-sostanza: con un movimento di pensiero analogo a quello che osservammo nel lib. VII, dove il pensiero si sostanzializzò nelle pure essenze, qui si passa dalla perfezione dell'atto in sè agli esseri attualmente perfetti. Allo sviluppo dell'atto vien sostituito lo sviluppo dell'essere nel mondo: sino al § 3 del cap. 9. Poi, a un tratto, con un passaggio inverso, altrettanto naturale in A., si conchiude il capitolo con pensieri che, a primo aspetto, paiono anticipare le più luminose conquiste del kantismo. Per ricondurli al loro preciso significato bisogna rileggere il paragrafo su l'infinito, e considerare inoltre che qui siamo in quegli universali che hanno una materia puramente intelligibile, sì che l'atto dell'intelligenza raggiunge qui *quasi* la compiuta adeguazione a se stesso, come in Dio; anzi par *quasi* superare quell'atto puramente teoretico, ponendosi nell'uomo come atto di pensiero creatore. Quel che manca all'uno e all'altro è ch'esso dia ragione di sè, non agli altri, o a sè in quanto altro, ma a sè in quanto sè.

Notammo a 3, 11 ed a 11, 11 del lib. VII (e cfr. ivi, 16, 17) come A. par che restringa lì la sua indagine alle sostanze sensibili, mentre il tono generale è, evidentemente, di chi pone il problema dell'usia nell'universalità e interezza del significato. Se anche quei passi non sono stati aggiunti dopo (1), certamente i libri di questo gruppo non sono stati scritti per farne un'introduzione alla parte teologica della Metafisica. L'esame che ne abbiam fatto conferma che lo Jaeger è nel giusto su questo punto; non così, tuttavia, quando, per convalidare l'ipotesi di un cambiamento di piano nella mente di A., dopo quello originario di far seguire al lib. VI una teologia, attribuisce a questo gruppo di libri

---

(1) Questo scambio di punto di vista non sarebbe nuovo, e si ripeterebbe qui quanto notammo al cap. 1 del lib. VI. Questo scambio è, poi, altra cosa dalle oscillazioni interne allo sviluppo del suo pensiero, che in questi libri procede più faticosamente che in altri. Di tali oscillazioni e delle contraddizioni interne al pensiero aristotelico in generale ha fatto un acuto esame il nostro Rosmini nel volume *A. esposto ed esaminato* (Torino, 1858).

un'origine meramente fisico-logica, onde solo più tardi A. sarebbe venuto nella determinazione d'introdurli nella Metafisica (*Entst.*, p. 184; *Arist.*, p. 207). Una fisico-logica è, si può dire, tutta la Metafisica, la quale, proprio in questi libri, tenta, come abbiam visto, col massimo vigore speculativo, di gettare un ponte unificatore tra il pensiero e la realtà che ad esso si contrappone, riuscendo quasi a far coincidere l'essenza concreta e il processo genèratore del reale con il principio e le leggi del nostro processo conoscitivo. Dopo il periodo dell'idealismo trascendentale si può dire che questo è il periodo del suo idealismo assoluto.

9. — Il lib. X è una trattazione a sè, ma non senza rapporti con i libri precedenti. Il problema è quello dell'unità e molteplicità; e vuol essere la dimostrazione della tesi, enunciata nel cap. 2 del lib. IV, che tutti i contrari si riducono alla contrarietà prima dell'uno al molteplice. Vengono qui ripresi concetti e distinzioni posti già nel lib. V, del quale, per questa parte, il lib. X è una rielaborazione. Ma questo libro si mantiene, poi, al livello dei libri che immediatamente lo precedono: in quanto, almeno, sembra ripigliare lo stesso problema dell'essere in quanto essere, come principio unitario del molteplice dell'esperienza. E poichè il rapporto dell'unità alla molteplicità è veduto come un rapporto di opposizione prevalentemente logica, si può dire che questo libro svolge il problema precedente nel senso che altrove indicammo come dialettico, per distinguerlo dall'altro ch'è piuttosto gnoseologico (1).

Il cap. 1 pone il concetto dell'unità, prima, nelle cose; poi, in sè e per sè, trascendentale. L'unità spaziale-temporale dà del τόδε τι il continuo e l'intero; l'atto conoscitivo pieno ne dà l'individualità e universalità. Passando al concetto puro, questo vien determinato con

---

(1) La distinzione non è rigorosa, nè in sè, nè in A., ma giova a dare il tono diverso delle due trattazioni: di questo libro, per es., in confronto col VII e VIII. In Platone la dialettica è ontologica: in A. è meramente una «logica discorsiva». Appena questà cerca il suo rapporto con l'oggetto, si trasforma in gnoseologia.

due concetti fondamentali: quello dell'*indivisibilità* e quello della *misura*. Il primo vuol essere un principio che dà ragione dell'unità delle cose nei modi precedentemente enumerati, perchè li contiene in potenza (§ 6): confrontando quest'affermazione con quella del § 2 del cap. 3, par si debba intendere che, tuttavia, l'unità in quanto indivisibilità è concetto soltanto negativo. Ossia: il mondo dell'esperienza è fondamentalmente il mondo della molteplicità. Questa verrebbe, di volta in volta, unificata mediante il concetto che, per affermarne l'unità, deve cominciare dal negarne la molteplicità.

Il secondo è, invece, un concetto positivo, quello della misura, inteso come principio primo della conoscibilità di ogni genere di cose. Si direbbe che il principio primo dovrebb'essere la stessa attività conoscitiva. Ma ad A. questo sa di protagoreo, e corre alla ricerca di un criterio che abbia il carattere dell'oggettività: gli si presenta naturalmente come criterio oggettivo ed esatto quello della misura matematica, al quale vien subordinato quello delle cose da altro lato che non il quantitativo, e però soprattutto qualitativo. L'astrattezza aristotelica, qui, corrisponde a quella platonica del pensare come *numerare* (cfr. nota a I. 6, 8), con in più la determinazione empirico-pratica del numerare in quanto *misurare*.

Il cap. 2 è polemico-critico: la negazione spesso ripetuta dell'unità come principio astratto, specialmente dei Platonici, viene rafforzata con il risultato positivo del capitolo precedente.

I capp. 3 e 4 pongono i noti principii della contrarietà, in quel che differisce dalla contraddizione da un lato, dalla privazione in generale dall'altro. Così il rapporto tra unità e molteplicità acquista il suo vero e proprio significato dialettico (che nei capp. 1-2 ancora non si vedeva). I due concetti centrali per il rapporto tra contrarietà e contraddizione sono: 1° che i termini di questa sono discorsivi, astratti, laddove i termini di quella hanno una corrispondenza alla realtà dell'esperienza; 2° che della contraddizione non si dà mezzo (come fu dimostrato nel lib. IV), laddove nella contrarietà si dà. In rapporto alla privazione, la quale riguarda anch'essa il reale, due concetti paiono fondamentali per la loro differenza: 1° che nella contrarietà l'opposizione è fra due termini soltanto, e 2° che la distanza fra questi è la massima. Con questi due caratteri la contrarietà, che prima si allontanava dalla contraddizione per avvicinarsi alla privazione, si allontana ora da questa per avvicinarsi a quella: non la raggiunge perchè i due termini non son termini del pensiero in quanto pensiero, e non hanno quella che sarebbe la distanza e opposizione, veramente massima, dell'affermazione e negazione contradittoria.

L'esempio nel cap. 4 dell'uguale-disuguale, che vuol distinguere la contrarietà dalla contraddizione (§ 7), apre la via al cap. 5; il concetto della stericità massima della contrarietà riconferma che l'opposizione fondamentale (§ 10) per ogni privazione è quella dell'uno e

del molteplice (indivisibile-divisibile), ch'è l'argomento del cap. 6. Nel cap. 5 è notevole lo sforzo di ridurre i rapporti meramente matematici al concetto di opposizione dialettica (per questo concetto, poi, la dialettica di quei rapporti si vorrebbe estendere anche a quelli qualitativi). L'opposizione del maggiore al minore si converte in due disgiuntive, e queste vengono unificate nel pensiero come potenza di entrambe. Ma il pensiero è, poi, identificato con il termine comune alle due opposte disgiuntive, all'uguale, e concepito come una negazione steretica (reale), la quale, a sua volta, si sdoppia in due negazioni (senza mediazione tra loro: anche qui si nota l'incapacità di A., per l'influsso della logica discorsivo-astratta, a unificare la dualità con la mediazione di uno stesso principio).

L'opposizione tra l'uno e il molteplice viene ora rielaborata e purificata in due punti: 1° introducendo dentro il molteplice stesso un'opposizione analoga a quella del maggiore e minore del capitolo precedente: questa si rivela come un rapporto di termini correlativi, una relazione reciproca di concetti, non un'opposizione logica, per quanto quei termini siano contrari; 2° chiarendo che il rapporto dell'uno, come misura, al molteplice non è un'opposizione di contrarietà, ma una relazione di termini non reciproca, in quanto, se si tratta della misura aritmetica, il principio è soltanto dal lato dell'unità; e se si tratta della misura come conoscere, il principio di questo è nel misurato, non nel misurante. Che cosa resta, allora, di questa ch'è l'opposizione fondamentale di tutte le opposizioni? Resta, daccapo, il concetto dell'opposizione dell'uno come indivisibile alla divisibilità del molteplice, ch'è ancora, tuttavia, da chiarire: chè, col 2° punto, la contrarietà sembra svanita nel principio unico che domina la relazione; e col 1° punto, sembra che il principio dei contrari sia il due, non l'uno.

I capp. 7 e 8 riprendono la questione sul terreno più proprio di questa dialettica aristotelica, dominata dal concetto del divenire come mutamento di forme nella natura. Concettualizzando la diversità delle specie e delle forme naturali, e riducendole a coppie di opposti, si cerca di dar ragione di questi mediante l'opposizione logica delle differenze: la contrarietà nel pensiero dovrebbe spiegare quella delle specie nel genere reale. Ma, in vero, è questa, in fine, che spiega quella: gl'intermedi, che paiono una composizione (ibrida) degli estremi nella realtà, son trasportati anche nel pensiero. Non senza inconvenienti: chè non si comprende come, per A., possano comporsi, senza risolversi, concetti opposti; e come, d'altra parte, nei due estremi reali si realizzi, come pare, un termine solo del pensiero, che pur ha in sè entrambi i contrari.

La mirabile intuizione che il rapporto dell'uno al molteplice è quello dell'identico immanente nel diverso, e che il diverso non sia comprensibile fuori di un'opposizione fondamentale dei due termini

del pensiero assolutamente disgiuntivo, è rimasta in A. un'affermazione senza dimostrazione. I termini ch'egli adopera per dimostrarla, presi nell'ambito della fisica, non potevano arrivare a tanto. Generi e specie, come anche negli ultimi capitoli di questo libro si vede, oscillano tra le esigenze logiche e il presupposto empiristico: quelle rendono incerta la distinzione, questo toglie al pensiero il dialettismo. La diversità viene trasferita nelle specie, e i generi talora paiono contrari anch'essi. D'altra parte il genere non riesce a diversificarsi nella contrarietà, come pur vuole A., perchè esso è, come oggetto, un κοινόν, universale astratto, o un principio indeterminato, che, suo malgrado, si pone come materia e principio meramente negativo (cfr. cap. 8, 5). Come pensiero, A. non riesce ad afferrarlo: risolve, allora, i generi nelle categorie, tra le quali ritorna il rapporto, non posto dal pensiero, ma già realizzato nel τόδε τι, come *usia* e determinazioni accidentali, che rimandano al sinolo di materia e forma (cfr. cap. 9).

Il pensiero non può essere dialettico in sè e per sè, in A., che sin dal principio sostituendo la contrarietà alla contraddizione gli ha negato di riflettersi su se stesso. E però neanche gli poteva riuscire di comprendere e risolvere l'antitesi dell'uno e del molteplice come solo si poteva: mediante il concetto di svolgimento. Il divenire è temporale, e gl'intermedi sono soltanto tappe provvisorie del mutamento del reale o del pensiero definitorio che procede verso i termini ultimi, indivisibili (8, 4). Quello, infatti, che teneva tutto l'interesse della speculazione del pensatore, era ciò stesso che aveva occupata la mente del maestro nell'ultimo tempo: quell'ἄτομον εἶδος, il quale era indivisibile, e tuttavia tradiva una dualità alle radici del suo essere e come legge del suo divenire. Indivisibile, la pura essenza del reale determinato; indivisibili, i due termini estremi della contrarietà, tra i quali oscilla il mutamento di ogni genere e il pensamento del divenire. Il pensiero di A. parte dal τόδε τι come unità presupposta di tutte le distinzioni dell'essere, e al τόδε τι ritorna come al termine ultimo delle distinzioni stesse, attraverso le quali, come l'essere, si muove anche il pensiero dialettico.

10. — Il lib. XI è il capo delle tempeste per chiunque si accinga a darsi conto della genesi e dell'ordinamento dei libri della Metafisica. Intorno a esso si sono alternate le opinioni di coloro che lo ritennero autentico, con quelle di coloro che lo dichiararono spurio; e mentre la sua prima parte (sino al § 7 del cap. 8) fu generalmente considerata come un riassunto, di dubbio valore, del contenuto dei libri III, IV, VI, non mancò, a cominciare dal Titze, chi la giudicò,

non un riassunto, ma un primo abbozzo di questi libri. Lo Jaeger che nella *Entstehungsgeschichte* (pp. 63 ss.), contro il Natorp che la sosteneva spuria per il tono platonico in essa predominante, ne aveva dimostrata la concordanza con altri passi di A., nel volume posteriore (pp. 215 ss.) ne dimostrò il platonismo come un primo stadio del pensiero aristotelico stesso. Abbiamo accennato alle conseguenze che lo Jaeger trae dalla mancanza dei §§ 2-3 del cap. 2 del VI e della questione 14ª del III. Delle altre ragioni che lo Jaeger adduce a sostegno della sua tesi le principali son queste: confrontando III. 2, 16 con XI. 1, 7 (in principio), e III. 4, 1-3 con XI. 2, 1 (e la fine del § 3, ivi), è evidente il tono più platonizzante dell'XI (1); in XI. 5, 1 la fondazione del principio di non contraddizione è, in confronto a IV. 3, 6-7, meno laboriosa e più ontologica. E della presenza in XI. 1, 9 del problema, mancante nel III, intorno alla materia degli oggetti matematici (v. nota ivi) lo Jaeger dà questa spiegazione: che A. trattò, dopo questa parte dell'XI, per l'appunto, degli elementi dell'*usia* sovrasensibile (idee e numeri) nel lib. XIV; quando, in séguito, rielaborò la critica delle idee-numeri (lib. XIII), considerò la questione degli elementi come già assorbita in questa, e la omise nel III.

Le ragioni addotte hanno un'innegabile forza persuasiva. Qualche dubbio può, tuttavia, insinuarsi. Le parti comuni, spesso anche letteralmente, son tante che non è probabile che la composizione dei due testi sia indipendente l'una dall'altra, come pur dovrebbe se poniamo tra esse, oltre il tempo trascorso, un mutamento nell'indirizzo del pensiero dell'autore. Poi: i libri III, IV, VI, non formano una trat-

---

(1) A. si chiede, qui, se esistono le sole sostanze sensibili, o *anche* altre; e se di generi di sostanze ce n'è *uno solo o più*; e il problema per lui è di vedere *se c'è qualcosa di separato, esistente per se stesso, che non appartenga a nessuna delle cose sensibili. Come* (dice A.), *se non esistesse un essere eterno, separato e immobile, esisterebbe l'ordine nel mondo?* Il trascendentale *essere in quanto essere*, identificandosi con l'*essere esistente per se stesso*, non riesce a staccarsi ancora dalla trascendenza, ancorchè diversa da quella delle idee e dei numeri di Platone. Per lo meno, il dissidio tra le due concezioni (che, tuttavia, non manca: cfr. la fine del cap. 7) è più tenue.

tazione unitaria, come, poniamo, il VII e l'VIII, o come il lib. I. Nell'XI, invece, voglion essere capitoli di uno stesso libro. Si dirà che fu il primo abbozzo di un disegno lasciato in tronco dopo la questione 4ª, rimettendo la trattazione delle rimanenti 11 questioni ad altro tempo? Bisognerebbe pensare, allora, che A. riprendesse quel disegno più tardi e si ponesse a svolgerlo con maggiore ampiezza arrestandosi, tuttavia, allo stesso punto di prima; e che, in fine, più tardi ancora, vi ritornasse su, non per compierlo, ma per adattarlo al nuovo piano che gli era balenato in mente con l'aggiunta dei libri VII-IX e XIII. Tutto ciò è alquanto faticoso.

Uguale incertezza domina su l'autore, sul tempo e lo scopo, della seconda parte del libro, composta di passi presi dalla Fisica quasi letteralmente. Anche V. 2 ripete quasi letteralmente un capitolo della Fisica, e si è pensato che quello possa anche esser stato scritto prima di questo. Ma qui è una serie di estratti, pare, da un testo già fermato. Che A. stesso abbia compiuto questo lavoro, per uso scolastico, potrebbe anche darsi: che egli stesso aggiungesse questa parte all'altra (con la quale non ha un rapporto intrinseco, per quanto il § 8 del cap. 8 leghi bene con la precedente trattazione dell'accidente e con l'accenno alla *dianoia*), non par probabile. Penso che l'ipotesi più verosimile sia questa: che, quando dai libri intorno alla « filosofia prima » fu composto *il libro*, la prima parte dell'XI sembrasse al compositore un mero riassunto dei libri III, IV, VI, onde pensò di trovare nella Fisica passi corrispondenti alla trattazione dei libri che seguono al VI; e poichè i primi 5 capitoli del lib. XII parvero già riassumere in certo modo i libri VII e VIII, abbondò in passi corrispondenti alla trattazione del lib. IX, e terminò (12, 10-13) con pensieri che hanno analogia con alcuni del lib. X. In verità, le pagine riguardanti il movimento come potenza e come atto, il mutamento e le sue forme, e l'infinito, ancorchè provenienti dalla Fisica, sono tra le più belle e profonde della Metafisica.

11. — Che il lib. XII, non ostante la diversità di argomento e di modo di trattazione delle due parti che lo compongono, formi un tutto unico, indipendente dagli altri libri, non è dubbio. È una metafisica *in nuce*, come l'ha ben definito lo Jaeger: uno schizzo di una visione totale della realtà, in cui la fisica serve di preparazione alla teologia, e l'*excursus* storico, come nel lib. I, conferma in fine la giustezza della dottrina (qui, delle due parti).

Non ostante che si cominci con l'asserire che oggetto è la sostanza (in generale), la divisione seguente mostra l'assenza di un concetto trascendentale di essa: salvo il sospetto al § 7 del cap. 1. Ma, dopo, la trattazione viene senz'altro limitata al genere delle sostanze sensibili, per le quali si pongono i principii della materia e della forma (questa, sdoppiata in forma e privazione). Il problema della forma, qui, s'identifica con quello della sopravvivenza di essa al composto: l'accenno favorevole alla dottrina platonica è accompagnato dalla dichiarazione che non perciò s'intende accettare la dottrina delle idee. Segue, di rincalzo, una critica all'Ente e Uno, e al concetto generale dei Platonici che esistano elementi intelligibili comuni a tutte le cose: la dottrina aristotelica dell'essere come categoria già si affaccia. Per ora, il punto che ha maggior interesse, è la necessità di porre come un principio a sè la causa motrice quando interviene di fuori: chè, se anche può coincidere con la formale ed esser intrinseca al processo generativo, essa rimanda, alla fine, necessariamente, sempre, alla «causa suprema che tutto muove».

Questa causa suprema si chiarisce nella seconda parte come causa finale, *summum bonum*, che muove il mondo solo perchè il mondo, dall'eternità, si muove verso di lui. La trattazione prosegue alternando il concetto di Dio come motore immoto con quello di lui come pensiero che pensa se stesso: fa da mediatore ai due concetti il concetto di un'*usia* ch'è atto puro, ma l'uno è, in verità, il presupposto a cui giunge A. nell'ultimo libro della *Fisica*, l'altro è il presupposto del suo trattato *De Anima*. I due mondi si contrastano il primato: l'attenzione di A. è maggiore al primo, ma gli attributi di Dio lo costringono a dichiarare ch'egli è, non soltanto separato dal mondo, ma privo dell'attributo primo di ogni cosa mondana: l'estensione (7, 12). Il primo motivo gli fa accettare una transazione fra teologia ed astronomia, che cagiona l'imbarazzo del § 13 nel cap. 8: egli si acqueta con la riflessione della superiorità del p. d. v. scientifico su quello della mitologia. Nel secondo motivo, d'altronde, gl'imbarazzi non erano minori: chè il concetto di autocoscienza, non ostante i suoi sforzi erculei, non riuscì ad A. di penetrarlo (cap. 9). Onde, postosi il problema del rapporto fra

trascendenza e immanenza, lo risolse ritornando al punto di partenza: di Dio come causa finale, ch'è ordine nel mondo e insieme principio separato da esso.

Nell'ultimo capitolo difende, contro le dottrine dei predecessori, la necessità di porre la materia come sostrato dei contrari (forma e privazione: come nella parte prima), e insieme un principio primo di tutti i mutamenti nell'universo (come nella parte seconda).

Che questo libro formi la conchiusione, quasi « la cupola di volta », dell'intera Metafisica (Schwegler, p. 236) è opinione oggi abbandonata. Credo che se ne possa mantenere soltanto questo: la parte teologica è il principio (e il fine), espresso o sottinteso, di tutta la metafisica aristotelica (non come libro, ma come problema del pensiero), anzi di ogni metafisica passata e futura. Il soggettivismo e il criticismo, abbassando il divino nel mondo, possono farne dimenticare un momento, non distruggere la trascendenza: c'è un platonismo rinascente in eterno dal seno stesso dell'atteggiamento più aristotelicamente inclinato verso il mondo dell'esperienza, il quale deve alla fine restituire a Dio quel divino che lo aveva fatto trasparente al pensiero. Credo che i libri VII-IX, per quanto orientati in senso inverso, non perciò volessero esser una negazione delle conquiste più profonde tentate nel lib. XII.

Che questo libro sia di data anteriore, basterebbe a farlo sospettare la prima parte, la quale si limita a riassumere (più che a svolgere) principii della Fisica non elaborati criticamente come in altri libri (il concetto di sostanza e il rapporto della fisica alla filosofia prima, la distinzione delle quattro specie di causalità, il principio della realtà e insieme dell'intelligibilità del sinolo, ecc.). Lo Jaeger (*Arist.*, pp. 228 ss.), avanzata l'ipotesi che la seconda parte sia una rielaborazione di quella teologica ch'era già nel περὶ φιλοσοφίας, adduce prove sufficienti di uno stretto rapporto tra questo libro e il lib. XIV [1], il quale lo precederebbe di poco: sì che il XII

(1) Cfr. XII. 7, 11 con XIV. 5, 1; XII. 10, 16 con XIV. 3, 7; XII. 10, 6 con XIV. 1, 2; XII. 10, 7 con XIV. 4, 2-3.

dovrebbe mettersi, per la data della sua composizione, nello stesso periodo, all'incirca, dell'XI e del I. (Per la posteriore introduzione del cap. 8, e per il contrasto del pensiero nel § 13 di esso, v. le note, ivi).

12. — Anche per i libri XIII e XIV i lavori dello Jaeger hanno un'importanza capitale. Dopo di aver riconosciuto (*Entst.*, p. 45) nell'ultima parte del XIII (dal cap. 9, § 18, alla fine: v. nota, ivi) una prefazione a una ricerca che più non possediamo (preceduto in ciò dallo Schwegler), egli ha scoperto (*Arist.*, pp. 181 ss.) che quella ricerca è costituita per l'appunto dal XIV, e che di essa rappresenta una rielaborazione, per l'appunto, il XIII: il cap. 1 di questo, infatti, è una nuova versione di quella prefazione ch'è in fine ad esso. Siamo innanzi a due trattazioni dello stesso argomento, delle quali quella del XIII, per le sue chiare distinzioni tra le dottrine avversarie e per l'ordine strettamente metodico, si mostra evidentemente posteriore. Confrontando i due rispettivi paragrafi (1), lo Jaeger è venuto alla conchiusione che delle due trattazioni l'una (XIII. 9, 18—XIV) appartiene allo stesso periodo in cui furon composti il lib. I e il III (cfr. anche la nota a XIV. 4, 2), l'altra dopo che A. ebbe pensato d'introdurre i lib. VII-IX nell'ideato *corpus metaphysicum*: ossia, l'una al tempo della dimora in Assos, l'altra a quello del magistero nella scuola di Atene. Nell'intervallo si era, come sappiamo, prodotto un orientamento nuovo nel pensiero del filosofo, donde, secondo lo Jaeger, la diversità delle due trattazioni: l'una (secondo quanto si osservò a proposito del libro XI) si propone di esaminare la dottrina degli elementi e principii delle idee e dei numeri che Platone e i Platonici (Speusippo soprattutto) ponevano oltre le cose sensibili, delle quali affermavano esser quelli

---

(1) In XIII. 9, 18 A., rinviando alla Fisica per quanto riguarda la sostanza sensibile, aggiunge che non è argomento che riguardi la ricerca presente; in XIII. 1, 1 (cfr. nota, ivi), invece, distinto il lato materiale dal lato formale della questione, rinvia per il primo alla Fisica, per l'altro (sembra) ai libri VII-IX. Le prime parole del XIV forse sono redazionali, per farlo apparire indipendente·

gli elementi e principii (cfr., tuttavia, nota a XIV. 9, 18, in fine); l'altra, venendo dopo il mutamento su detto del pensiero aristotelico, non fa questione più se il soprasensibile possa, o no, esser concepito come costituito da tali elementi e principii, ma, addirittura, se idee e numeri abbiano, o no, un'esistenza propria.

Delle conchiusioni, a cui lo Jaeger perviene, due mi paiono bisognose di modificazione. Egli considera il XIII come una « sostituzione », o un rifacimento della trattazione precedente in occasione dell'inserzione, deliberata da A., dei libri VII-IX. Ma a me pare che l'occasione possa esser stata offerta dallo sviluppo stesso della questione matematica nella scuola di Platone. Poi: lo Jaeger credo che voglia cavar troppo profitto dal più volte ricordato « mutamento di piano » nel pensiero di A. Qui c'era una questione particolare, quella dell'origine e del valore della scienza e conoscenza matematica, messa innanzi dall'Accademia, su la quale una mente critica come quella di A., non poteva sorvolare. Diamo una scorsa ai due libri con l'intento d'illustrare questi due punti, l'uno più storico, l'altro più speculativo.

I libri XIII e XIV trattano dei numeri: questo, l'argomento al quale tutta la trattazione converge. Vi predomina il tono critico: salvo il cap. 3 del lib. XIII e accenni sparsi nei due libri, la parte costruttiva è scarsa. La critica è diretta in prima linea contro i principali rappresentanti dell'Accademia; e anche dove si parla di Platone, l'interesse maggiore è quello di criticare in lui l'origine delle dottrine prevalse nella scuola. La mancanza di riferimenti storici più precisi e, soprattutto, il fondo teoretico, più che storico, su cui si svolge la discussione, rendono spesso difficile la determinazione delle dottrine combattute. Come anche nel lib. I, A. non impianta la discussione nei termini dell'avversario, ma impone senz'altro i termini propri. Seguendo il *Sommario* da noi dato, faremo alcune considerazioni prima su la seconda parte, poi su la prima.

I primi avversari, contro i quali è diretta la seconda parte, sembrano essere i primi e più schietti Platonici, i quali, tuttavia, già si trovavano in imbarazzi nella determinazione del principio che insieme all'Uno doveva dar ragione della molteplicità del reale: di qui le numerose divergenze e incoerenze notate in XIV. 1, 3-6. Data una tale incertezza e varietà di opinioni, par naturale che si rimonti a Platone

stesso, prima per criticarne il modo in generale come pose i suoi principii (ultimo capitolo del lib. XIII), poi la sua concezione particolare del principio del molteplice (XIV. 2, 4-16).

Gli avversari che vengon dopo, sono i seguaci di Speusippo, i quali hanno rinunciato a una parte capitale della dottrina del maestro, alle idee, e ritenendo l'esistenza indipendente soltanto dei numeri si sono, evidentemente, accostati in modo molto più decisivo di lui al pitagorismo. Di qui gli accenni, più ampi in questa parte che altrove, alle dottrine dei Pitagorici, quasi per metter in rilievo l'impossibilità di un ritorno a esse. In confronto ai tentativi di un tale ritorno, il platonismo più schietto sembra riabilitarsi agli occhi di A. (XIV. 2, 17-18, e 3, 1-7): benchè si aggiungano subito riserve anche su esso (3, 8-10).

Che sia Speusippo colui contro il quale è in primo luogo diretta la trattazione, si vede anche dalla discussione che segue, del rapporto tra i primi principii e il bene, dove non è dubbio che l'opinione combattuta è quella speusippea, che il bene si trovi non al principio e nel principio, ma alla fine del processo di svolgimento degli esseri viventi. Qui, come si notò già (a 4, 2), A. si trovava più vicino allo spirito dello schietto platonismo che a quello del successore di Platone nella scuola. Sta di fatto, tuttavia, che, combattendo, da un altro punto di vista, suo proprio (4, 8-11), l'identificazione platonica del principio supremo con il Bene in sè, egli s'accostava, per questo lato, all'opinione di Speusippo: in fine, anche per lui, τὸ εὖ non è al principio, ma alla fine dello svolgimento considerato nel tempo. Ma, ritenendo del platonismo il concetto teleologico dell'ἀρχή, e trasmutandolo nella sua concezione formale, egli si allontana di nuovo, di gran lunga, da Speusippo. Al Bene in sè vien sostituito il concetto di perfezione. Ma, poichè questa perfezione, da un lato, si mostra, nel sistema aristotelico, come appartenente, nella sua assoluta purezza, al principio unico trascendente il mondo; dall'altro, nel molteplice dei principii governante lo sviluppo degli esseri mondani, si può notare, daccapo, un riavvicinamento a Speusippo, il quale, infatti, poneva, insieme, l'Uno come principio assoluto e una molteplicità di principii corrispondenti alla diversità degli ordini, quali da lui concepiti, del reale. Il non aver coordinata questa molteplicità, e subordinatala a un principio che fosse nella sua assolutezza insieme massima concretezza, fa sì che A. lo combatta e per l'uno e per l'altro rispetto: per aver sostituito alla visione armonica del mondo, alla quale il maestro tendeva con tutte le sue forze, lo spettacolo di «un complesso di episodi» che ne faceva «una cattiva tragedia»; e per aver ritenuto del principio unitario del maestro il lato più infelice: l'Uno come concetto generico e come principio matematico.

La sezione seguente, intorno alla genesi del numero, pur dato da costoro come un'entità eterna, riprende e integra un'argomentazione

precedente (da 3, 11-12 a 4, 1); ed è diretta, pare, insieme, contro Speusippo e contro gli altri Platonici (v. la fine del § 10, in cui si pongono come principii del numero l'unità e la *molteplicità*, e l'unità e la *disuguaglianza*: e cfr. nota a 2, 3, onde Senocrate verrebbe escluso). La fine del libro confermerebbe in questa ipotesi: chè, in essa, da un lato, si conchiude la discussione sul concetto di perfezione, collegata alla precedente del bene e del pitagorismo (quel concetto di perfezione permette ad A. di far una concessione al pitagorismo rinnovato nella dottrina di Speusippo, e insieme di restituire all'universo, smembrato da lui, una certa unità mediante il concetto, di provenienza puramente platonica, dell'analogia); dall'altro, si conchiude respingendo nello stesso tempo la teoria di Speusippo dell'esistenza separata degli oggetti matematici, e quella di coloro che sostenevano i numeri ἐν τοῖς εἴδεσιν (l. 21): l'espressione mostra che ancora non si era arrivati, da parte dei Platonici ortodossi, alla chiarezza del concetto di «numero ideale», che, invece, nel lib. XIII è decisamente distinto da quello puramente matematico e ad esso opposto. Uno spunto, tuttavia, della questione è già nell'accenno alle unità di specie differente, che sarà il punto di partenza della distinzione fondamentale, posta da A., tra numeri συμβλητοί e ἀσύμβλητοι.

Se ci rifacciamo, ora, al lib. XIII, troviamo che la questione del chorismós è, sì, alla base ugualmente della seconda e della prima parte della trattazione complessiva di questi due libri; ma nella seconda è condotta e risolta esclusivamente dal p. d. v. del reale e dei principii di esso; nella prima, invece, questo p. d. v. è soverchiato dall'altro dell'impossibilità di dar ragione del numero matematico col numero ideale, e, in dipendenza da essa, vien posta anche l'opinione di Speusippo (8, 5-9), che, si dice, ponendo l'Uno in sè, doveva coerentemente porre anche lui gli altri numeri ideali. Pure, il fatto che egli si era limitato ad affermare l'esistenza, non più delle idee, ma del numero puramente matematico, fa sì che la discussione su lui passi in seconda linea in questa prima parte, dove, invece, campeggia la polemica contro il concetto di numero ideale. Questa comprende, infatti, le pagine che vanno dal cap. 6 alla fine: le argomentazioni, diciam così, collaterali, che di necessità s'intrecciano all'argomento fondamentale, si riducono qui ad accenni pochi e brevi.

Si notò già (a 1, 6) che i primi cinque capitoli costituiscono come un'introduzione al resto: in essi vengon ripresi e rielaborati concetti riguardanti la natura degli oggetti matematici, ma senza nessuna particolare allusione alla dottrina di Speusippo; i capitoli, poi, 4 e 5 formano il noto doppione della critica delle idee di Platone nel lib. I. Lo Jaeger ha osservato che l'interesse della critica non era più di attualità, sì che A. si contentò di riprodurre il testo precedente quasi inalterato. Si può dire, sembra, qualcosa di simile per la critica di Speusippo, che è passata qui, anch'essa, in seconda linea; mentre in prima linea

resta quella del primo gruppo di Platonici che pongono i due generi di numeri (cap. 7 e 8, 1-4). Della dottrina del terzo gruppo, propriamente, che faceva capo a Senocrate, c'è il chiaro accenno (critico) soltanto in 8, 10: chè nella serie di argomentazioni, che vengon dopo, sembra ch'essa sia presente più per quello che aveva in comune con le altre, che per quello onde se ne distaccava.

Pare, dunque, che se ne possa conchiudere che, delle due parti in cui abbiamo divisa la materia di questi due libri, la seconda fu composta quando tra le molte opinioni in cui era divisa la scuola, predominava quella di Speusippo che ne era alla direzione (347-339); la prima, quando, sotto Senocrate (339-314), si pensò a un ritorno alla dottrina del maestro e si tentò di conciliare, in un modo o nell'altro, la concezione puramente matematica dei principii con la loro idealità, mediante la dimostrazione della natura ideale degli oggetti matematici stessi. In questa dimostrazione alcuni insistevano su la distinzione dei due generi; altri, tra i quali Senocrate stesso, su l'identità (cfr. nota a 6, 11, per una probabile varietà anche tra questi).

La parte costruttiva, abbiam detto, è scarsa: ma gli accenni, integrati col resto della dottrina aristotelica, bastano per scorgervi le linee fondamentali di quella che si può ben chiamare la teoria anche moderna del numero. Anche della dottrina platonica si potrebbe dir lo stesso, per certo rispetto: il neoplatonismo è pur un momento dello spirito che risorge sempre nella storia della filosofia, e la dialettica con il suo ritmo traduce pur ancora in certo modo la legge del pensiero in un'espressione matematica. Ma, se ci si accorda che carattere proprio del pensiero moderno, intorno alla questione della scienza matematica e del suo oggetto, è di averla limitata al mondo dell'esperienza sensibile e di averne indagata la possibilità in rapporto al conoscere in generale, ossia da un p. d. v. umano e critico, — non è dubbio che Aristotele, non Platone, è il precedente primo di Kant. Certo, Aristotele stesso non si spiega senza Platone, così come Kant senza Leibniz; e alla leibniziana armonia prestabilita del mondo il pensiero platonico dell'ultimo periodo offre accenni suggestivi, messi ben in luce dallo Stenzel (*Zahl u. Gestalt bei Platon u. A.*, 1924). Tra i due estremi, del numero realizzato nelle cose sensibili dei Pitagorici e quello concepito in un'idealità assolutamente astratta dei Platonici, A. è ancora con Platone, che attraverso le idee-numeri mira alla comprensione intelligente del mondo sensibile, benchè, come A. stesso dice, non sensibilmente, ossia pitagoricamente, considerato.

L'intelligibilità del numero, in questo senso, e del processo costitutivo dell'oggetto matematico, e della scienza di esso, è un punto comune a Platone e ad Aristotele. Ma la distanza si fa d'un tratto invalicabile nel modo d'intendere internamente quell'intelligibilità stessa. La quale per Platone coincide, o mira a coincidere, con l'in-

telligibilità e razionalità del reale in sè: per Aristotele, con un aspetto soltanto del reale, e in quanto questo è considerato dentro la distinzione categorica del pensiero umano. La matematica non ci dà l'*οὐσία*, ma il *ποσόν* del reale; e il principio di essa non è l'Uno in sè, ma il concetto dell'unità. L'Uno in sè è ancora l'Essere di Parmenide, che, rinunciando alla sua sterile negazione, vuole investire il mondo, e chiama in aiuto «l'altro» da sè, la diade indefinita. Il reale, nella sua intima essenza, si rivela un prodotto, quasi una mescolanza, dei due principii: chè l'Uno e il Due son qui presupposti, e non riescono a dialettizzarsi tra loro. Certo, il genio di Platone ha scoperto il segreto del mondo in questo punto: ch'è anche, in linguaggio matematico, il passaggio dall'1 al 2. Ma i due principii, corrispondenti a quelli di forma e materia, stanno l'uno vicino all'altro, l'uno fuori dell'altro: l'Uno unifica, la Diade sdoppia e moltiplica. Che cosa? Ci vuole un terzo termine, presupposto dai due e in cui entrambi son presupposti. Il pensiero matematizzante, nel maestro e negli scolari, potè suggerire di risolvere la questione con la Triade, e di mettersi per la via dei cosi detti numeri ideali, che creava l'illusione di risolvere il problema del reale mediante formule che si prestavano soltanto in grazia della loro vuota astrattezza. Quel problema, che celava in una insondabile profondità quello stesso dell'autocoscienza, non poteva risolverlo neppure Aristotele. Ma questi abbandonò quell'astrattezza, e la riempì con i termini reali del problema, e nel sinolo di materia e forma cercò, come abbiamo visto, la soluzione.

Ma, in quanto il sinolo è dialettizzato in altro modo dal precedente (più platonico), in una dialettica non di opposti, ma di distinti, ossia nelle categorie dell'essere, e di queste la quantità soltanto vien assunta come categoria propria del numero, e del numero si parla in senso strettamente matematico, A. valorizzava in modo positivo quella stessa astrattezza. Per certo rispetto, si può dire che A., rifacendosi a una concezione puramente matematica del numero, riprendeva la tesi di Speusippo. Ma le differenze sono troppo evidenti: chè Speusippo seguitava a parlare del numero in un senso ontologico equivalente a quello in cui gli altri mantenevano l'esistenza dei numeri-idee. Le diversità di vedute in proposito giovarono forse soltanto a metter in rilievo, nella mente di A., il problema del numero e del processo mentale ond'esso si costituisce. Fatte le consuete riserve, necessarie per non recar offesa alla storia, si può notare che già per A., come poi per Kant, la matematica riposa non su un concetto logico del reale, ma su una forma puramente sensibile di esso, ancorchè questa venga poi elaborata astrattamente dall'attività dell'intelletto, che la separa e considera per se stessa come un puro concetto. L'uno è l'oggetto della percezione considerato semplicemente come quanto indivisibile, e il rapporto tra l'uno e il molteplice è qui non di opposizione logica, come quello di affermazione-negazione, ma di relazione dell'unità-

misura alla molteplicità del misurato (X. 6). Quella relazione è anche per lui un processo sintetico, in cui consiste propriamente il misurare, che costituisce le sintesi numeriche, come per Kant, «mediante una successiva aggiunta delle unità» (*Proleg.*, § 10); e, in quanto anche per A. il numero è la grandezza vuotata di ogni qualità e anche delle proprietà dell'esteso, può dirsi che anch'egli lo consideri come «lo schema puro della grandezza» o della quantità in generale (*Cr. d. r. p.*, II, cap. 1). E il numero non è, per sè, nè finito nè infinito, perchè esso non esiste come tale, ma è il prodotto dell'attività creatrice che sintetizza il molteplice indefinito e omogeneo delle unità astratte con un processo continuo e graduale che lo definisce, onde il numero è sempre una definita unità di una molteplicità che conchiude il processo precedente e dà potenzialmente il punto di partenza al seguente: quella potenzialità l'attua il pensiero del matematico con uno svolgimento che va all'infinito. Questa è la teoria aristotelica del numero implicita nel concetto, da lui posto a fondamento della critica platonica nel lib. XIII, delle unità συμβληταί.

Che le difficoltà da lui notate nella dottrina platonica con la profondità propria di una mente, come la sua, eminentemente critica, restino anche nella sua dottrina, è chiaro. E sono le difficoltà che restano anche nella dottrina kantiana: il molteplice è ancora in qualche modo presupposto, e l'uno è ancora un oggetto piuttosto che la stessa attività creatrice del numero. Il passaggio dall'1 al 2 non è spiegato ancora. Il greco non possedeva, com'è noto, il concetto dello zero come simbolo numerico. Questo fatto è, a sua volta, simbolo della mancanza fondamentale di un concetto che solo rende possibile quello di un pensiero veramente creatore.

13. — Abbiamo già accennato alle discussioni, antiche e moderne, intorno all'autenticità e ordinamento dei libri della Metafisica [1]. Lo Jaeger mette a profitto per la sua tesi molti

---

(1) Del Petitus, del Buhle, del Titze, del Glaser, del Biese, del Michelet e del Ravaisson, del Brummerstaedt, dello Zahlfleisch, dello Zeller, del Brandis seguito dal Bonitz, del Krische, dello Schwegler, del Christ, del Natorp, del Goedeckemeyer, del Rose, dello Shute — chi volesse rifare la storia della questione nei tempi moderni — troverà un cenno nell'Introduzione dello Jaeger stesso alla sua *Entstehungsgeschichte* (per i primi, anche nell'Introduzione al comm. del Bonitz). Il più importante è il Brandis, il quale tende già ad una concezione genetica dei libri. Per lui, il lib. I serve d'introduzione; il II o non è di A., o non ha che vedere, in ogni modo, con la metafisica; il III è connesso al I; col IV comincia la ricerca principale su l'oggetto e fondamento della metafisica; il V è un libro indipendente, che interrompe la trattazione; il VI ripiglia il IV, e la trattazione prosegue sino al IX nell'approfondimento della scienza dell'essere, ch'è il centro dell'opera; il X presuppone il VII e l'VIII, ma è poco connesso col IX

utili risultati del lavoro a lui precedente. Ma, come oramai è chiaro, la sua tesi, introducendo un criterio storico nella questione, ha trasformata questa a tal punto che, chi, come noi, accetta quel criterio, non può più muovere dal presupposto che la Metafisica sia un libro disegnato e scritto da A., terminato o lasciato incompiuto, onde a noi non resti che liberarlo dalle interpolazioni o mutamenti che ha patito nel corso dei secoli per vederne la genuina struttura. Noi siamo tentati, anzi, di progredire su la via aperta dallo Jaeger: riconosciuta la probabile autenticità di tutto il contenuto della Metafisica (anche se in talune parti, per il lato formale, sia da supporre la mano di qualche scolaro), e precisato il problema delle singole trattazioni, reputiamo secondario affaticarsi a risolvere la questione, forse insolubile, dell'ordinamento originario di quelle trattazioni in un'unica trattazione. Per conto nostro, incliniamo a vedere in questo lavoro più l'opera della scuola che di A. stesso.

Nè ci siamo indugiati, quindi, neppure nel giuoco delle citazioni, nel quale molti prima dello Jaeger, e in parte lo Jaeger stesso, troppo fanno affidamento per dimostrare i rapporti originari tra i vari libri. Spesso quelle citazioni son tali che non escludono la possibilità di esser state aggiunte dopo, e in ogni modo non dànno se non la semplice esteriore struttura del libro (1).

---

e con la parte seguente; l'XI è un primo abbozzo del III, IV, VI, e la seconda parte è spuria; il XII è una trattazione a parte, intromessa nel libro come il II e il V; il XIII e il XIV sono fuori di posto, ma è difficile indovinarne il posto. Il Brandis scinde, così, la Metafisica in quattro gruppi: I, III, IV, VI-IX; X; XIII-XIV; XII: i primi tre gruppi possono unirsi, il XII sta da solo. — Il Ross, che pure dà conto dei risultati di entrambe le opere dello Jaeger, segue ancora, nell'Introduzione, il vecchio modo di considerare la questione. Nello studio del nostro Covotti, *Le due metafisiche di A.*, in *Riv. di filol. e d'istruz. classica*, 1896 (pp. 326 ss.), sebbene la dimostrazione della tesi sia del tutto insufficiente, c'è, almeno, un'idea che anticipa, in certo modo, quella dello Jaeger: la Metafisica risulta da due trattazioni, unite dopo la morte di A., delle quali l'una comprende i libri II, X, XII, XIII, XIV; l'altra, i libri I, III, IV, VI-IX (il V sta a sè, e l'XI, per il C., è tutto spurio): delle due metafisiche, che dovevano terminare medesimamente in una teologia, la seconda, posteriore e rimasta incompiuta, rappresenta un ampio e minuto sviluppo della prima (p. 367).

(1) Talora l'indicazione è indeterminata: cfr., per es., VII. 11, 11 («sarà da ve-

Del resto, l'ordinamento attuale si suppone stabilito già al tempo di Andronico da Rodi (circa 60 a. C.), il noto primo editore delle opere aristoteliche, al quale anche vien comunemente fatto rimontare il titolo dell'opera (1). Questo, tuttavia, appare per la prima volta in Nicolò di Damasco (al tempo di Augusto). Lo Jaeger pensa che si debba risalire più addietro di Andronico, e che la prima raccolta comprendesse soltanto 10 libri (ai quali sarebbero stati aggiunti il II, il V, l'XI, il XII). In ogni modo, pare che la data debba esser posteriore al 200 a. C., perchè il catalogo di Diogene Laerzio, il quale, come si disse, non contiene altro che il titolo del lib. V, è fondato probabilmente su Ermippo, di quel tempo (2).

14. — La presente traduzione è condotta, per il testo greco, su l'edizione teubneriana (stereotipa) del Christ: ho citati in nota i luoghi dove me ne sono allontanato. Come tutti sanno, l'edizione fondamentale (alla quale rimanda la segnatura delle pagine) è quella del Bekker, nella grande edizione delle Opere di A. a cura dell'Accademia di Berlino. Il Bonitz rivide il testo su la scorta specialmente del commento di Alessandro di Afrodisia, e lo migliorò in un grandissimo numero

---

dere più innanzi ») e VIII. 1, 5 (« indagheremo più innanzi »), i quali per lo Jaeger esprimono una mera intenzione di trattare l'argomento (delle idee e dei numeri matematici), quandochessia, in quella o altra opera; per il Ross rimandano, senz'altro, ai libri XIII e XIV. Così, per XI. 7, 6, che pur sembra preannunciare il XII. Notammo l'indeterminatezza del termine « sostanza » al principio del XII e del XIV ugualmente; nè si può stabilire gran che dalla somiglianza delle prime parole del VII e del X; ecc. — Nel commento, tuttavia, per l'interesse dottrinario dello studioso, abbiam preferito abbondare in riferimenti ad altri passi, indipendentemente dalla questione dell'origine storica de' vari libri.

(1) τὰ μετὰ φυσικά: non soltanto per il posto, in quanto la collocazione implicava già un concetto della superiorità di una conoscenza qual'è data dalla « filosofia prima » su quella della fisica. Della nota storiella dei mss. di A., messi in un sotterraneo, e trovati dopo molto tempo, non è il caso di parlare. Essa risale a Strabone e a Plutarco, e pare messa in giro per discreditare la scuola peripatetica.

(2) I testi, di cui si servivano dapprima nel medievo, erano incompiuti: le traduzioni arabe, di cui si servì Averroè, non comprendevano l'XI, il XIII, il XIV; nel commento di S. Tommaso mancano il XIII e il XIV.

di luoghi. Il Christ si fonda quasi esclusivamente sul codice parigino E (del sec. X), da lui ristudiato, e sul laurenziano A^b (del secolo XII). Il Ross, mettendo a profitto il codice viennese recentemente scoperto dal Gercke (del principio del sec. X), ha data un'edizione superiore per molti rispetti a quella del Christ (anche per l'interpunzione). Ma, poichè non a tutti gli studiosi italiani è facile procurarsi l'edizione del Ross, ho tenuto fede generalmente a quella del Christ. Pare che lo Jaeger si proponga di pubblicare, anche lui, una sua edizione.

Dei commenti, delle altre traduzioni, dei sussidi in generale di cui mi son valso, è fatto cenno nelle note, e non è il caso d'indugiarmi a esporre i pregi e i difetti degli altri, e ciò tanto meno per opere famose nella storia della cultura. Sento il dovere, tuttavia, di rivolgere un pensiero reverente a chi, unico tra noi, prima di me, si accinse a questa stessa ardua impresa, al Bonghi. L'incitatrice parola del suo Rosmini non gli bastò a proseguire il lavoro, rimasto al lib. VI. Ma il sentimento che mosse lui a sopportare la fatica (« se un altro — scriveva al Rosmini — mi fosse stato cagione d'una fatica di questa natura, non so cosa gli avrei fatto »), è ancora quello che ha sorretto me sino in fondo: il desiderio che accanto alle traduzioni e ai commenti degli stranieri possa non indegnamente, almeno per qualche rispetto, figurare questa ch'è tra noi la prima traduzione integrale con commento dell'opera speculativa più alta della civiltà classica (1).

---

(1) Una parola, almeno, di gratitudine, debbo al Ross, il cui commento, con i lucidi sommari e le diligentissime illustrazioni (che fanno dimenticare, oramai, il Bonitz), mi è stato di grandissimo aiuto.

La divisione in paragrafi del testo italiano è opera mia, di cui si troverà nel *Sommario* il criterio fondato su la linea di sviluppo del pensiero nelle singole parti. L'Indice analitico, in fondo al volume, è opera del mio scolaro, Marino Gentille, che qui ringrazio.

SOMMARIO RAGIONATO

LIBRO I.

PARTE PRIMA: Il sapere, origine forme e gradi di esso. La sapienza come scienza delle cause prime e dei principii, e sua dignità (capitoli I-II).

PARTE SECONDA: Conferma storica della teoria delle quattro cause:

A — *Esposizione delle dottrine dei filosofi precedenti* (capp. III-VII):
- *a*) I primi filosofi che hanno accennato alla causa materiale e a quella efficiente, o efficiente-finale (capp. III-IV);
- *b*) Primi accenni alla causa formale: Pitagorici ed Eleati (cap. V);
- *c*) La causa formale e finale nella dottrina platonica (cap. VI);
- *d*) Risultato della precedente esposizione (cap. VII).

B — *Revisione critica delle dottrine esposte* (capp. VIII-X):
- *a*) I principii della filosofia, prima di Platone (cap. VIII);
- *b*) Critica della dottrina platonica (cap. IX);
- *c*) Conchiusione (cap. X).

Cap. I. — 1. L'uomo ama il sapere per se stesso, anche indipendentemente dall'uso pratico: per es., di vedere, per il solo diletto di vedere e apprendere.

2-6. La sensazione l'uomo l'ha in comune con gli altri animali. Ma questi arrivano, al più, a quel grado di conoscenza ch'è memoria delle sensazioni ricevute e una specie d'esperienza. L'uomo soltanto trae dall'esperienza dei particolari un giudizio generale, e forma, così, le arti e le scienze.

7-9. La conoscenza del particolare è fondamentale per la pratica: gli empirici colgono talora nel segno più di coloro che posseggono la scienza soltanto.

10-13. E tuttavia vera conoscenza è quella dello scienziato, non quella dell'empirico, perchè non conosce soltanto il fatto, ma anche la causa del fatto. Perciò lo scienziato può insegnare, l'empirico no.

14-15. Il sapere fu, sin dal principio, apprezzato dagli uomini per se stesso, oltre che per l'utilità che poteva loro arrecare. Ma fu cercato per se stesso soltanto dopo che ebbero provveduto alle necessità e al benessere della vita.

16-17. *a*) Come, dunque, l'esperienza è superiore alla mera sensazione, e la scienza pratica alla mera esperienza; così c'è un sapere puramente speculativo, superiore a ogni scienza pratica.

b) Esso sarà quella scienza dei principii e delle cause prime, nella quale tutti ripongono quella che dicesi la *sapienza*.

Cap. II. — 1-5. *b*) Infatti, tutti son concordi nel ritenere che il sapiente (1) debba in certo modo saper tutto, (2) e specialmente le cose più difficili, (3) e più esattamente; (4) e ch'egli è più in grado d'insegnare agli altri; (5) e che la sua scienza ha pregio per se stessa, (6) e deve comandare a tutte le altre.

6-13. Ora, la sapienza, intesa come scienza dei principii e delle cause prime adempie, appunto, a queste condizioni.

14-17. *a*) Che essa non miri a nessun effetto esteriore, si vede anche dalla sua origine, ch'è la meraviglia, ossia il puro desiderio di sapere. Onde essa sola è una scienza libera, perchè ha il fine in se stessa.

18-21. Essa sola è una scienza divina.

22-23. Essa, come ogni vero sapere, appaga la nostra meraviglia, tanto che, dopo, ci si meraviglierebbe del contrario.

Cap. III. — 1-6. Necessità di conoscere le cause prime, e loro specie. Vantaggi di una conoscenza storica delle dottrine intorno a queste cause.

7-10. Perchè i primi filosofi posero cause soltanto di specie *materiale*.

11-16. Talete pone come principio l'acqua: perchè. Leggenda poetica in favore di questo elemento. Ippone.

17-18. Anassimene e Diogene pongono l'aria. Ippaso ed Eraclito, il fuoco.

19-20. Altri pongono molti elementi: Empedocle, quattro; Anassagora, infiniti.

21-30. Primo accenno alla causa del *movimento*, in Parmenide e in coloro che pongono una pluralità di elementi. Il concetto di una tal causa diventa più chiaro con l'idea, che già compare, della *finalità* in Anassagora. Ermotimo.

Cap. IV. — 1-4. L'amore come principio *motore-finale*: Esiodo, Parmenide, Empedocle (il quale cerca un principio anche dal male).

5-10. Incertezze di questi filosofi. Il conto che fa Anassagora del suo nous, e l'uso che fa Empedocle de' suoi principii.

11-15. La dottrina atomistica: Leucippo e Democrito.

Cap. V. — 1-6. Come i Pitagorici vennero a porre principii di tutte le cose i numeri.

7. Il numero come principio materiale delle cose e insieme delle loro proprietà. Il pari infinito e il dispari finito e l'unità: di qui il numero e l'universo intero.

8-11. Tavola pitagorica dei principii. Alcmeone e i Pitagorici.

12-14. Importanza minore degli Eleati per il presente problema delle cause, in quanto negano il movimento.

15-17. Confronto tra Parmenide e Melisso. Senofane. Importanza maggiore del primo, e come egli ponga, in certo modo, due principii.

18-20. Riepilogo delle dottrine esposte sino ai Pitagorici.

21-23. Come i Pitagorici si distacchino dagli altri per aver intraveduto il principio *formale* e il concetto. Superficialità, tuttavia, delle loro definizioni.

Cap. VI. — 1-3. Origine storica della filosofia di Platone. Socrate.

4-7. Le Idee: mimesi e metessi per parte delle cose sensibili.

8. Gl'intermedi matematici tra il mondo dei sensi e quello delle Idee.

9. Elementi delle idee-numeri sono il grande-piccolo e l'uno.

10-11. Concordanze e differenze tra Platone e i Pitagorici.

12. Platone introduce nel numero un concetto dialettico per spiegarne la generazione.

13-14. Ma l'esempio di quanto avviene nella generazione per arte o per natura doveva avvertirlo che i suoi principii andavan concepiti diversamente.

15-16. In conchiusione, Platone ebbe il concetto soltanto della causa materiale e di quella *formale*, e di esse si valse anche come cause *finali*.

Cap. VII. — 1. Risultato di questa ricerca storica confermante la dottrina delle quattro specie di causa.

2-3. Come, in conchiusione, fu concepita la causa materiale dai precedenti filosofi; e come quella motrice.

4. La causa formale nei Platonici.

5-6. Come fu considerata la causa finale prima di Platone e dai Platonici.

7. Conchiusione: si riconferma che tali e tante sono le specie di cause che il filosofo deve studiare.

Cap. VIII. — 1-7. Errori principali di coloro che pongono per principio un elemento di natura materiale: 1) trascurano l'incorporeo; 2) non spiegano il divenire e il movimento; 3) ignorano la causa formale; 4) non distinguono, nella ricerca dell'elemento originario, il punto di vista empirico da quello logico.

8-9. Errori propri di coloro che pongono una pluralità di elementi;

per es., di Empedocle: 1) nel generarsi delle cose quegli elementi non restano gli stessi; 2) la causa del movimento non è chiaro se sia unica o duplice; 3) il mutamento delle qualità è inesplicabile.

10-14. Similmente per Anassagora: la sua idea di una mescolanza originaria è assurda. E tuttavia egli ha intraveduta la distinzione platonica del principio formale e di quello materiale.

15-16. Questi filosofi, in ogni modo, trattano della generazione e del movimento delle cose sensibili. Meglio trattenersi più lungamente su coloro che non trascurano l'intelligibile e l'incorporeo.

17-19. I Pitagorici pongono col numero un principio che non è preso dagli oggetti del senso, e tuttavia pare che per essi non ci siano altri oggetti che quelli del senso.

20-23. Ma per la spiegazione del mondo sensibile i loro principii sono inadeguati: 1) perchè non spiegano il movimento; 2) confondendo il fisico col geometrico, non dan ragione delle qualità sensibili delle cose; 3) il numero non può essere insieme la causa delle cose e le cose stesse; 4) nè si possono far corrispondere concetti come l'opinione, l'ingiustizia, ecc., a parte o regioni dell'universo.

24. Platone, benchè abbia accolto la dottrina pitagorica dei numeri, ha evitate queste difficoltà distinguendo l'intelligibile dal sensibile.

Cap. IX. — 1. Si passa alla critica della dottrina platonica.

1) Le idee, per spiegare le cose, le raddoppiano.

2-3. 2) Le argomentazioni, che adducono i Platonici, o non provano nulla, o portano a porre idee di cose delle quali nessuno crede che ce ne siano. E cioè: *a*) di tutti gli oggetti delle scienze; *b*) delle negazioni; *c*) delle cose transitorie; *d*) delle relazioni.

Altre argomentazioni vanno incontro alle difficoltà del «terzo uomo».

4. 3) Esse, inoltre, portano alla negazione dei loro stessi principii.

5-8. 4) Dovrebbero esserci idee anche di ciò che non è sostanza, e tuttavia il senso della dottrina vuole che soltanto delle sostanze ci siano idee.

9-11. 5) Le idee non dànno ragione del mondo sensibile, e non giovano alla scienza di esso.

12-13. 6) Vanità della dottrina delle idee come modelli per spiegare l'essere e il divenire delle cose. Vi dovrebbero, inoltre, esser molti modelli per ogni oggetto. Ben più: dovrebbero esservi modelli anche per le idee, le quali sarebbero, così, copie e modelli insieme.

14-15. 7) Le idee non posson esser la sostanza delle cose, se son fuori di esse. Nè esserne la causa, perchè non sono attività produttiva. E come non c'è bisogno delle idee per le cose prodotte dall'arte, così se ne può far a meno anche per quelle prodotte dalla natura.

16-18. 8) Se le idee son numeri, e numeri son le cose, non per questo quelle son causa di questi. Anzi, se le cose son numeri nel

senso che i loro elementi sono in una certa proporzione, questo non vuol dire che siano numeri, nè numeri sono le loro idee.

19-20. 9) Di molti numeri, o di molte unità, si fa un numero solo. Ma le idee non si possono addizionare così. Quindi non sono veramente numeri. Alcuni han pensato, infatti, di porre, come altro genere di numeri, quello propriamente aritmetico, il quale, poi, non si vede donde sia derivato, e come più sia intermedio.

21-22. 10) La dualità originaria dei Platonici rimanda a una dualità precedente; e la loro unità è un elemento comune indeterminato, che non può aver valore di principio.

23-25. 11) Falsa deduzione dei principii geometrici dal grande-piccolo, come da un loro genere comune, e inesplicabilità, ammessa anche da Platone, del punto.

26-29. 12) Il mondo visibile non è punto spiegato con la teoria delle idee, perchè questa non spiega nè il movimento nè la sostanza delle cose; e neppure la causa efficiente-finale, ch'è un concetto estraneo alla matematica. Meglio, per certo rispetto, parlavano gli antichi fisiologi.

30. 13) La loro unità è astratta, e non può dar ragione dell'unità concreta delle cose.

31-32. 14) Inesplicabilità delle figure geometriche con i loro principii; e impossibilità di determinare gli elementi dell'essere senza, prima, distinguerne i vari significati.

33-36. 15) Non esiste una scienza generale che dia la conoscenza di tutte quante le cose. Ci hanno da essere, invece, principii primi, dai quali ogni conoscenza deriva. E la scienza di essi non è innata: ci vuole, infatti, l'esperienza.

Cap. X. — 1. In un senso, si può dire, le quattro specie di cause sono state tutte vedute o intravedute dai filosofi precedenti; in un altro, per nulla affatto.

2-4. Esempio di Empedocle che accennava alla essenza sostanziale, o formale, delle cose, e non se ne accorgeva. Passaggio alla trattazione delle difficoltà che si possono sollevare.

LIBRO II.

Cap. I. — *La filosofia come scienza della verità.*

1. In qual senso lo studio della verità è difficile; in quale, facile. La collaborazione nel sapere.

2-3. La verità, infatti, è per sè luce splendidissima, ma i nostri occhi abbarbagliano. Dobbiamo esser grati a coloro che ci hanno preceduti nella ricerca, perchè, anche se non ne condividiamo le opinioni, essi hanno, per lo meno, esercitata la nostra intelligenza.

4. La filosofia è scienza della verità. La pratica riguarda l'azione; riguarda anche il vero, ma particolare e relativo, non universale ed eterno.

5-6. La verità è l'essere stesso delle cose. Queste le conosciamo se conosciamo la causa. Ma causa dell'essere è quello che più ha dell'essere in sè, e però più di verità. I principii, quindi, di ciò ch'è eterno sono la fonte di ogni verità.

CAP. II. — *La scienza è impossibile se il processo delle cause, per la specie e per il numero, è infinito.*

1. Nè la serie delle cause è infinita (I), nè sono infinite le loro specie (II).

2. (I) Non si può rimontare (*a*) all'infinito nella ricerca delle cause, sia materiale o efficiente, formale o finale.

3-4. Dove ci sono termini medi, questi non son causa. Causa è il termine primo.

5. Nè è possibile discendere (*b*) all'infinito nella serie causale. Ci vuole, dunque, oltre un punto di partenza, un punto di arrivo.

6-7. I due modi principali di concepire il divenire: o come svolgimento, o come trasformazione immediata. Nel primo caso l'ordine dei termini non è riversibile; nel secondo, sì. Ma in entrambi i casi un principio ci ha da essere, ed ha da essere eterno; ma tale non sarebbe se si trasformasse in altro.

8. Se c'è una causa finale, il processo non può esser infinito. Quei che pongono infinito il processo, rendono impossibile il bene in generale, e inconcepibile l'azione umana.

9. Neppure della causa formale il processo può esser infinito. Non ci sarebbe neanche il sapere (perchè questo vuole il concetto come unità indivisibile), nè il conoscere in generale. Si chiarisce con l'esempio della linea e della materia, le quali, per essere pensate, debbono avere una determinazione. Un'essenza infinita, cioè indeterminata, non può esistere.

10. (II) Le specie delle cause non possono esser infinite: non si arriverebbe mai a conoscer nulla interamente.

CAP. III. — *La preparazione mentale di chi vuol studiare filosofia.*

1. Quanto le abitudini del comune linguaggio e modo di pensare influiscano a far sembrare strani i discorsi dei filosofi.

2. Influenza, anche, degli abiti scientifici o retorici. Quei che non sono abituati alla scienza, hanno a noia l'esattezza, come fosse sottigliezza o pedanteria.

3. Ma neppure si può trasportare nella scienza della natura il metodo esatto delle matematiche. Ogni scienza ha un suo metodo appropriato all'oggetto; e ad esso l'uditore deve già esser preparato, prima di accingersi allo studio di una scienza.

4. Passaggio alla trattazione seguente.

LIBRO III.

I PROBLEMI DELLA METAFISICA

PRELUDIO

Cap. I. — 1-2. Necessità del dubbio per intendere e scioglier bene le questioni, e per dar un giudizio delle opinioni opposte.

3-18. *Dubbi da cui sorgono i problemi della metafisica*: — 3. Appartiene a una sola scienza, o a più, studiare le cause? (i) — 4. E deve essa studiare anche i principii logici? (ii) — 5. Delle sostanze c'è una sola scienza, o più? Se più, son tutte ugualmente parti della filosofia? (iii) — 6. Esistono soltanto le cause sensibili? Ovvero anche le Idee e gli enti matematici? (iv) — 7. La metafisica studia soltanto le sostanze, o anche gli attributi essenziali a esse? (v) — 8. Le contrarietà della dialettica (medesimezza e diversità, uguaglianza e disuguaglianza, ecc.), quale scienza le studia? (vi) — 9. I principii primi delle cose sono i generi o gli elementi? (vii) — 10. Se i generi, i generi prossimi o quelli sommi? — (viii) — 11. C'è una causa delle cose che non sia quella materiale? ed è unica o molteplice? (ix) — 12. Esiste qualcosa oltre il sinolo? e in tutti i casi? (x) — 13. I principii (formali o materiali) son determinati di numero o di specie? (xi) — 14. I principii delle cose corruttibili son gli stessi, e ugualmente incorruttibili, delle cose incorruttibili? (xii) — 15. L'Uno e l'Ente sono sostanze o attributi? (xiii) — 16. I principii sono universali o particolari? (xiv). Sono in potenza o in atto? (xv). Si debbono considerare soltanto in riguardo al movimento? (xvi) — 17. Gli enti matematici sono sostanze? Se sì, esistono fuori delle cose sensibili, o no? (xvii).

DISCUSSIONE PRELIMINARE PER LA SOLUZIONE DEI PROBLEMI

Cap. II. — Questione 1ª: Se la scienza delle cause è una sola.

a) *Difficoltà di porre che sia una sola.*

2. Scienza è di contrari: i principii, invece, non sono contrari.

3. Nè quei principii son comuni a tutti gli esseri: la causa efficiente-finale, ad es., non ha luogo negli esseri immobili. [Quella scienza, invece, dovrebb'essere universale.]

4. Esempio delle matematiche, svalutate per questo da alcuni Sofisti.

b) *Difficoltà di porre che siano molte.*

5. Se ce n'è una per ogni specie di causalità, quale diremo, dove tutte queste specie han luogo, che ci fa conoscer meglio la cosa, e sia propria della metafisica?

6. Come ogni specie di causalità può pretendere una superiorità su le altre.

QUESTIONE 2a: ALLA METAFISICA SPETTA ANCHE LO STUDIO DEI PRINCIPII LOGICI? O DI QUESTI SOLTANTO?

a) *Lo studio di questi non appartiene a una scienza soltanto, e perciò neanche alla metafisica.*

8. Essi riguardano tutte le scienze, e però non possono appartenere a una sola. Se mai, a tutte; ma neanche questo, poi.

b) *Anzi, si può metter in dubbio se di quei principii ci sia scienza propriamente detta.*

9. Quei principii non han bisogno di dimostrazione. Se ce ne fosse dimostrazione (già ci vorrebbero altri assiomi per dimostrarli; poi), l'oggetto di essa costituirebbe un genere comune a tutte le scienze, le quali, quindi, non si distinguerebbero più.

c) *Eppure lo studio di essi bisogna che spetti alla filosofia.*

10. Se la scienza de' principii logici è diversa da quella dell'essenza, come decidere quale è superiore? Tali principii sono universali, e nessuna scienza più della filosofia può aver l'obbligo di studiarli.

QUESTIONE 3a: C'È UNA SCIENZA SOLA PER TUTTE LE SOSTANZE, O PIÙ?

Pro e contro.

11. Se più, quale è oggetto della metafisica?

12. Se una sola, essa dovrebbe esser scienza anche di tutti gli accidenti.

QUESTIONE 4a: LA SCIENZA CHE STUDIA LA SOSTANZA, DEVE STUDIARNE ANCHE GLI ACCIDENTI?

Pro e contro.

14. Se sì, tale scienza dovrebbe dimostrare anche la sostanza.

15. Se no, quale li studierebbe? Essi son bene accidenti della sostanza.

QUESTIONE 5a: ESISTONO ALTRE SOSTANZE, E DI ALTRO GENERE, OLTRE QUELLE SENSIBILI?

a) *Esistono le Idee?*

17. Se s'intende dell'essenza, abbiam detto. Se le idee, invece, son fuori delle cose, perchè raddoppiare la realtà? Esse, infatti, sarebbero lo stesso delle cose sensibili, salvo che sarebbero eterne.

b) *Esistono gli enti intermedi?*

18-19. (Contro:) Se esistono per la geometria, debbono esistere anche per le altre scienze matematiche. Ed esserci, per es., per l'astronomia un cielo intermedio, che non è quello visibile. Così per l'ottica e l'armonica. Ovvero, questi intermedi son anch'essi sensibili, e allora ci vorrebbero anche sensazioni ed esseri senzienti intermedi.

20-21. E come di queste scienze, anche per le altre, le quali, anch'esse, trattan di cose sensibili, ma non sensibilmente. Ci dovrebb'esser, quindi, ad es., un salubre intermedio per la medicina.

22. (Pro:) E tuttavia l'astronomia non considera i suoi oggetti quali appaiono ai sensi, proprio come la geometria non tratta delle linee sensibili. (E così le altre scienze).

c) *Inutile escogitazione a cui son ricorsi alcuni difensori degli enti intermedi.*

23. Se tali intermedi si pongono immanenti alle cose sensibili, perchè non anche le idee?

24. Ci sarebbero, ad es., due solidi nello stesso luogo.

25. E dovrebbero quegli intermedi muoversi con le cose.

26. Non si evitano le difficoltà della dottrina in generale.

CAP. III. — QUESTIONE 6ª: PRINCIPII DELLE COSE SONO I GENERI, O GLI ELEMENTI COSTITUTIVI DI ESSE?

a) *Sono gli elementi costitutivi.*

2. Si mostra con esempi che una cosa si ritiene di conoscerla quando si sa com'è composta.

b) *Sono i generi.*

3. Di ogni cosa principio è la definizione e il concetto: di questi il principio è il genere.

c) *Incompatibilità dei due punti di vista.*

4. La sostanza è unica: se è il genere che la costituisce, non sono gli elementi; e viceversa.

QUESTIONE 7ª: SE PRINCIPII SONO I GENERI, SI HAN DA INTENDERE COME TALI I GENERI PROSSIMI ALL'INDIVIDUO, LE SPECIE ULTIME; OVVERO, I GENERI SOMMI, I PIÙ UNIVERSALI?

a) *Difficoltà di ammettere come principii i generi più universali.*

6-7. Se il più universale ha più ragione di principio, principii saranno l'Uno e l'Essere. Ma questi non possono prendersi come generi delle cose esistenti.

8-9. E principii dovrebber essere tutti i generi che tramezzano tra quelli sommi e quelli infimi.

b) *Ragioni, pro e contro, per ammettere che principii sono le specie ultime.*

10. (Pro:) Se l'Uno ha più ragione di principio, e l'Uno è indivisibile, la specie ultima ha più ragione di principio.

11. Se il genere è un concetto comune a una serie di specie, esso non esiste fuori di esse. Tanto meno esiste fuori delle specie non costituite in serie.

12. (Contro:) E tuttavia principio è ciò che spiega, e però trascende, l'individuale. Sì che ciò che più è universale, cioè il genere sommo, più dovrebbe aver natura di principio.

CAP. IV. — QUESTIONE 8ª: OLTRE LA MATERIA E OLTRE IL SINOLO C'È QUALCOSA CHE ABBIA VALORE DI PRINCIPIO, IN SÈ E PER SÈ?

Pro e contro.

2. Se non ci fosse nulla fuori degl'individui, come pur conoscer questi?

3. D'altronde, se c'è, sarà un genere: ma abbiam mostrato già che ciò non è possibile.

4. Ci sarà, dunque, ma non esisterà fuori degl'individui? Questo, in ogni caso, o soltanto in alcuni?

5. Certo, nell'individuo c'è qualcosa oltre la materia.

6. E se questo qualcosa non ci fosse, non ci sarebbe nulla di eterno.

7-10. Ma neanche il divenire sarebbe. Poichè, come la materia è necessaria al divenire, così, anzi tanto più, è necessaria la forma.

11. Che la forma non sia fuori degl'individui in alcuni casi è evidente.

12. Nè, negli individui, può essere identica per tutti. Ma neppure differente per ognuno.

13. Donde, allora, l'individuarsi della materia? E come questa è unita alla forma nel sinolo?

QUESTIONE 9ª: L'UNITÀ DEI PRINCIPII È NUMERICA O SPECIFICA?

a) *Non soltanto specifica, ma anche numerica.*

14-15. Altrimenti, niente sarebbe uno, neanche l'Uno. — Neanche il conoscere sarebbe possibile.

b) *Non soltanto numerica, ma anche specifica.*

16. Altrimenti, esisterebbe soltanto quel certo numero di elementi, nè di ognuno ce ne sarebbero due della stessa specie. Ma non sono così i principii delle cose sensibili.

QUESTIONE 10ª: SE I PRINCIPII DELLE COSE CORRUTTIBILI E DI QUELLE ETERNE SIANO GLI STESSI, O NO.

a) *Difficoltà di porre che siano gli stessi.*

18. Se son gli stessi, perchè alcune cose sono corruttibili e altre incorruttibili?

19-20. Nè i teologi, nè i filosofi, ci dicon nulla in proposito.

21-24. Empedocle, non ostante le oscurità e manchevolezze, è l'unico coerente con se stesso: per lui, salvo gli elementi, tutto è corruttibile.

25. Par se ne debba conchiudere che i principii non sono gli stessi.

b) *Difficoltà di porre che sian diversi.*

26. Se son diversi, i principii delle cose corruttibili son corruttibili anch'essi?

27-28. Se sì, allora essi presuppongono altri principii. E una volta distrutti, come posson esserci più le cose corruttibili?

29. Se, poi, sono incorruttibili, come da essi vengon fuori cose corruttibili, mentre dagli altri vengon fuori cose incorruttibili?

30. Incertezza delle opinioni in proposito.

QUESTIONE 11ª: SE L'ENTE E L'UNO SONO SOSTANZE DELLE COSE, O LORO PREDICATI.

a) *Opinioni pro e contro.*

32-33. Platone e Pitagorici, Empedocle ed altri fisiologi: diversità delle loro opinioni in proposito.

b) *Se non sono sostanza.*

34. Se non sono sostanza questi, che sono i più universali, tanto meno gli altri universali.

35. Se l'Uno non è sostanza, neanche il numero ha un'esistenza indipendente dalle cose sensibili.

c) *Se sono sostanza.*

37-38. Come, allora, la molteplicità? Bisognerà negarla, come ha fatto Parmenide. Il numero, infatti, sia o non sia sostanza l'Uno, non è sostanza: se l'Uno non è sostanza, non lo è neppur il numero, come s'è detto; se l'Uno è sostanza, il numero, essendo molteplicità, non è sostanza.

39-41. Che l'uno non sia sostanza, lo si potrebbe arguire dal ragionamento di Zenone, per il quale l'unità è come il punto: nulla di reale. Il ragionamento è rozzo, ma resta la difficoltà di spiegare la realtà estesa con entità non estese, come sono l'uno e il numero.

42. Nè questa difficoltà si evita ponendo un altro principio oltre l'Uno.

CAP. V. — QUESTIONE 12ª: GLI ENTI MATEMATICI SONO SOSTANZE, O ACCIDENTI?

a) *Parrebbe che fossero sostanze.*

2-6. Le affezioni, i movimenti e rapporti delle cose non costituiscono la loro sostanza. Questa par che debba esser piuttosto il corpo, a cui tali accidenti vengon riferiti. E così, infatti, pensarono i primi filosofi. Ma filosofi più sottili fecero notare che il corpo vien determinato dalle superfici, la superficie dalle linee, la linea dall'unità e dal punto. Sì che parrebbero questi esser principii e sostanze delle cose.

b) *E tuttavia non è possibile che sian sostanze.*

7. Se fossero sostanze, di che sarebbero sostanze gli enti matematici? Delle cose sensibili, no. Queste non avrebbero, dunque, nessuna sostanza.

8. Quelle entità risultano da divisioni fatte nel corporeo (non ne sono, quindi, la sostanza).

9. La figura non è presente in un corpo altro che potenzialmente. Non può, quindi, costituirne la realtà sostanziale.

10. Ogni sostanza è soggetta al processo della generazione e corruzione. Ma la superficie, ad es., compare e scompare per immediata divisione o unione di due corpi: non per un processo di generazione.

11. Così è anche l'istante nella serie temporale. Come non è sostanza l'istante, neppure lo sono gli enti della geometria.

CAP. VI. — QUESTIONE 13ª: RAGIONI PRO E CONTRO PER AMMETTERE L'ESISTENZA DELLE IDEE.

2-3. (Pro:) Gli enti matematici, per quanto diversi dalle cose sensibili, son molteplici come queste. È, dunque, necessario che, negli intermedi così come nelle cose sensibili, ciascun principio abbia un'unità, in cui si raccolga quella molteplicità, e non sia mera determinazione della loro specie.

4. Questo intendono, anche se non si esprimono chiaramente, i sostenitori delle Idee, quando dicono ch'esse hanno una realtà determinata, sostanziale, non accidentale.

5. (Contro:) Quali difficoltà s'incontrano a porre principii determinati non per la specie, ma per il numero — abbiamo veduto già.

QUESTIONE 14ª: I PRINCIPII SONO IN POTENZA O IN ATTO?

a) *Se sono in atto.*

7. Poichè l'attualità presuppone la possibilità, non sarebbero principii.

b) *Se sono in potenza.*

8. Potrebbero non tradursi in atto, ed esser perciò principii di nulla.

QUESTIONE 15ª: I PRINCIPII SONO UNIVERSALI O INDIVIDUALI?

a) *Se sono universali, non esistono come sostanze.*

10-11. Nessun predicato comune esprime una sostanza, ossia un essere concreto. Se l'universale fosse sostanza, ogni individuo sarebbe molte sostanze.

b) *Se sono singolari, di essi non c'è scienza.*

12. Poichè ogni scienza è dell'universale.

LIBRO IV.

PARTE PRIMA: L'OGGETTO DELLA METAFISICA.

CAP. I. — *La metafisica e le altre scienze dell'essere.*

1. La metafisica studia l'essere in quanto essere, nella sua universalità; le altre scienze studiano l'essere nelle particolarità astratte.

2. Anche dall'esempio dei predecessori, si conchiude che i principii e le cause supreme delle cose van cercati come principii e cause dell'essere considerato in sè e per sè.

CAP. II. — *L'essere in sè e per sè in quanto oggetto del pensiero.*

1. Dell'essere si parla distinguendone i vari significati. Così fa ogni scienza in rapporto al suo oggetto: per es., la medicina per ciò che riguarda la salute. E così deve fare la metafisica, distinguendo i vari significati che ha l'essere universalmente considerato: l'essere nella sua essenza sostanziale, ovvero nelle sue proprietà o attribuzioni, nella sua positività o negatività.

2-4. Non ostante la predetta distinzione ogni scienza è unica, come uno è l'oggetto suo. Unica è, quindi, anche la scienza dell'essere in quanto essere. Questa sarà la scienza prima, perchè, fra tutti i punti di vista da cui può esser considerato l'essere, quello dell'essere in quanto essere è il primo. E come ogni scienza è organizzata in parti corrispondenti all'ordine che hanno le varie specie del genere di cose di cui tratta, così sarà anche per la metafisica.

5-6. L'uno e l'essere, in quanto predicati delle cose, non son concetti diversi, ma uno stesso concetto. (E come le contrarietà dell'essere si riducono a quella dell'essere e non-essere, così), per l'identità dei due concetti, si può dire che tutti i contrari si riducono a quello dell'uno e del molteplice.

7. L'essere e l'uno nella realtà delle cose son divisi in generi e specie gerarchicamente ordinati. Questa gerarchia distingue le varie scienze, e le varie parti di ciascuna scienza.

8-9. Degli opposti la scienza è una sola, perchè la negazione riguarda l'oggetto stesso dell'affermazione; e però nella realtà la negazione si determina come privazione inerente a un sostrato, di cui esprime una differenza. — E però una sola è la scienza dell'unità e della molteplicità in quanto opposti. Essa studierà le varie specie di unità, e le opposte specie di molteplicità: come, tra queste, la diversità (che si oppone all'identità), la dissimiglianza e l'ineguaglianza (differenza qualitativa o quantitativa), la contrarietà (ch'è la differenza massima).

10-11. Unità, molteplicità, e le loro opposizioni, possono avere molti significati, che spetta a quella scienza determinare, coordinare e subordinare tra loro. E sarà una scienza unica (così come unica è la scienza dei vari significati, e dei loro rapporti, dell'essere in quanto essere).

12. Si è così risposto alla questione proposta nel libro precedente: se della sostanza e delle sue determinazioni ci sia un'unica scienza. E anche al quesito colà proposto (1, 8) circa le contrarietà o opposizioni dialettiche: lo studio di queste appartiene alla stessa scienza dell'essere in quanto essere.

13-14. La quale le considera, appunto, come proprietà dell'essere in sè e per sè. E in questo la filosofia si differenzia dalla mera (esercitazione) dialettica e dalla Sofistica.

15-16. Tutte le contrarietà e opposizioni si riducono a quella dell'essere e non-essere, dell'uno e del molteplice. Quasi tutti i filosofi han fatto ricorso, per spiegare la realtà, a principii contrari. Anche questo prova la verità di quanto si è dianzi conchiuso: che c'è una scienza unica dell'essere in quanto essere, la quale deve studiarne anche le contrarietà e i loro significati.

17-18. Di qui la differenza (che ora si vede anche meglio) tra la filosofia e le altre scienze: queste studiano le cose, non l'essere in sè e per sè che dà significato alle cose; e quelle determinazioni dialettiche le adoperano, ma non ne fanno (non possono nè debbono farne) oggetto d'indagine.

19. Conchiusione: qual è, dunque, il compito della metafisica. Altri concetti da studiare: il prima e il dopo, genere e specie, tutto e parte.

Cap. III. — *Gli assiomi e il principio di non-contraddizione.*

1-2. Il filosofo deve studiare anche quei principii delle dimostrazioni che si chiamano «assiomi», de' quali le scienze fanno uso, ognuna in rapporto al genere di cose che studia; ma non ne fanno (non possono nè debbono farne) oggetto d'indagine. Essi sono, infatti, principii universali, dell'essere in sè e per sè. Errore di alcuni fisici in proposito.

3. Altri han preteso di discutere quei principii, senza rifarsi alla Logica, la quale, studiando le leggi del processo dimostrativo, dimostra che quei principii debbon esser dati prima di ogni dimostrazione.

4-5. Lo studio di tali principii spetta al filosofo, perchè essi riguardano i fondamenti stessi di ogni sapere, la natura dell'essere in quanto essere. E debbon essere i principii più saldi, quali soltanto la filosofia può stabilire. — Il principio, poi, di essi deve essere anche il più saldo, e tale che, mentre è la condizione per la conoscenza di ogni cosa, esso sia anche il più conosciuto e abbia valore incondizionato.

6-7. Tale è il principio di non-contraddizione, fondato su la natura delle cose e insieme del pensiero. Sì che questo è il principio di tutti gli altri assiomi e di ogni dimostrazione.

PARTE SECONDA: Difesa del principio di non-contraddizione contro coloro che lo negano.

Cap. IV. — *Difficoltà ed errori a cui conduce la negazione di quel principio.*

1. Opinione di alcuni fisici contraria a quanto s'è determinato dianzi intorno alla realtà delle cose ed alla legge del pensiero.

2. Impossibilità di una dimostrazione di quel principio. Ma, se un principio indimostrabile di tutte le dimostrazioni ci ha da essere (com'è pur necessario), nessun principio può esser tale meglio di quello.

3-6. Ma, se chi lo mette in dubbio intende di dir qualcosa, è possibile, allora, quella specie di dimostrazione ch'è la confutazione. Qui la responsabilità di accingersi all'impresa di dimostrare, sia pure indirettamente e negativamente, tal principio, ricade su chi lo vuol mettere in dubbio. Ora, se l'avversario concede che ciò che dice ha un significato per sè e per gli altri, egli concede già che c'è qualcosa ch'è vero prima di ogni dimostrazione.

a) *Si obblighino gli avversari a dar un significato preciso alle parole.*

7. « Essere » e « non-essere » hanno un significato ben determinato; così « uomo ». E però « esser uomo » avrà il significato stabilito.

8-10. Obbiezione, che il nome abbia molti significati. Risposta: si definiscano. Che se s'insistesse che sono infiniti, allora si è nell'indeterminato, dove le parole perdono senso e non è possibile discorrere e pensare.

11-12. La parola deve avere un significato unico, non soltanto come predicato, ma prima di tutto come soggetto.

13-15. Obbiezione: quel che voi chiamate « uomo », altri può chiamar « non uomo ». Si risponde che non si fa questione verbale, ma di fatto. Se le due espressioni fossero equivalenti, il concetto e il fatto sarebbe unico. Ma dire di uno che « è uomo » non è lo stesso che dire che « non è uomo ». E però, se uno è « uomo », è, necessariamente, ciò che con quel termine si esprime. E non può, quindi, esser vero dir di lui che non è uomo.

16-17. Dicasi lo stesso per il «non-esser uomo», che dovrà significare una cosa diversa da «esser uomo», se anche dir che «è bianco» è cosa diversa che dir che «è uomo». Tanto più, anzi. Altrimenti, gli opposti, e tutto, fanno una cosa sola, e non c'è più modo di parlar di nulla. Se questa non è l'intenzione dell'avversario, egli deve rispondere convenendo in quanto s'è detto.

b) *Come essi vengon a sopprimere la sostanza, e a far tutto accidentale.*

18. Se si risponde che, sì, è «uomo», ma anche «non-uomo», perchè è «bianco» e innumerevoli altre cose, l'avversario non risponde, in realtà, alla domanda: se con «non-uomo» vuole significare gli accidenti di uomo, non è questo che gli è stato chiesto. Vuole enumerare gli attributi essenziali di «uomo»? Li enumeri. Vuol invece enumerarli tutti, anche quelli accidentali? Ma questi sono infiniti, e non si arriverebbe mai, allora, alla definizione di «uomo».

19-20. Costoro, infatti, per questa via, vengono a sopprimere il concetto dell'essenza sostanziale. La quale è quella che è, e non l'opposta o altra diversa.

21-22. Altro è ciò che è accidentale, altro ciò ch'è essenziale. Costoro, invece, non distinguono, e fanno tutto accidentale, o accidente dell'accidentale. Sì che manca sempre il soggetto del giudizio.

23-24. Il giudizio è un rapporto di due termini, di cui uno è il soggetto, l'altro predicato. O, quindi, c'è il soggetto già nella prima predicazione, o, se manca, esso non vien fuori moltiplicando i predicati. Nè si può predicare nulla di un predicato, se già con questo non è dato un soggetto. Ma se, dunque, ci vuol un soggetto, questo è la sostanza, non gli accidenti che di essa si predicano. E di essa non si possono predicare accidenti contradittorii, come s'è detto.

c) *Tutte le cose vengono, in tal modo, confuse.*

25. Che se i contradittorii si possono predicare insieme, convertendo la negazione in qualcosa di positivo, tutto si può affermare di tutto. Se l'uomo è anche «non-uomo», egli è anche «trireme», «muro», ecc. Così col ragionamento di Protagora si va alla sentenza di Anassagora, alla quale si può dare un significato solo nel senso dell'indeterminato: di ciò, ch'essendo ancora in potenza, è più vicino al non essere che all'essere. Se ne avvedono costoro?

26. Come costoro, infatti, si trovano nella necessità di dire che di ogni cosa si può affermare o negare ogni altra.

d) *Negando la legge di non-contraddizione, negano anche quella del terzo escluso.*

27. Se i contradittorii son veri insieme, allora, alla doppia affermazione si può sostituire la doppia negazione; e in conchiusione non c'è più nulla che sia necessario o affermare o negare.

e) *Ma, così, o non dicon nulla, o contraddicono sè stessi.*

28. O la loro negazione del principio di non-contraddizione non vale per tutte le cose, e per alcune almeno debbon concedere quel principio;

29. ovvero vale per tutte, e allora: o ciò che si afferma si può anche negare, ma non viceversa in ogni caso: e qui, dunque, c'è qualcosa di sicuro, sia pure soltanto negativamente, onde tanto più sicura sarà l'affermativa opposta;

30. ovvero in ogni caso, come ciò che si afferma si può anche negare, così ciò che si nega si può anche affermare; e allora: o affermazione e negazione debbono esser prese insieme, e chi parla dice, così, e insieme disdice, e in conchiusione è come non dicesse nulla, e come nulla esistesse, o tutto fosse lo stesso;

31. o affermazioue e negazione debbon esser prese separatamente, e allora, oltre le conseguenze di prima, chi parla ammette vera anche la negazione, e però falsa la sua stessa affermazione.

32. In conchiusione, è impossibile discutere con costui: perchè dice che è così e non è così, e poi che non è nè così nè non così. Sì che non c'è mai nulla di determinato. Bisognerebbe riuscire a fargli ammettere che, se vero è l'affermare, falso è il negare, e viceversa. Ma chi esigesse ciò, sarebbe facilmente accusato di petizione di principio.

f) *Impossibile negare l'esistenza della verità;*
nè essi son veramente persuasi di quel che dicono.

33. Chi dice che la verità è nell'unione dei contradittorii, vorrà, almeno, riconoscere l'esistenza della verità. Non afferma, infatti, che quella è la natura delle cose? E se non pretende di dir giusto, ma più giusto degli altri, non riconosce anche per questa via che una verità c'è? Ovvero per lui tutti dicon bene e tutti dicon male ugualmente? Ma, allora, lui non ha nessun'opinione, e non pensa neppure.

34. Egli parla così, ma non è persuaso di quel che dice. Lo si vede bene dalle sue azioni, con le quali sconfessa praticamente la sua teoria. Degli uomini, infatti, non c'è nessuno che faccia l'essere uguale al non-essere, se non per altro, per le cose che sono a loro utili.

35. Dirà che non si tratta di scienza, ma d'opinione? Ma tanto più dovrebbe, allora, cercare la verità.

36. Dirà che la verità delle cose non si raggiunge con la sola affermazione o con la sola negazione, e che tutti, quindi, cadono in errore? Ma ci sarà chi erra di più e chi erra di meno, chi è più vicino alla verità e chi è più lontano. O si vuol proprio negare l'esistenza della verità? Ebbene, c'è almeno, questa nostra certezza di essa, che ha da avere un fondamento; e questo basta per liberarci dalla indeterminatezza in cui costoro vorrebbero tenerci.

Cap. V. — *Contro la dottrina di Protagora.*

1. Come le due dottrine s'implicano scambievolmente: se tutto ciò che uno opina è vero, ogni cosa è di necessità vera e falsa insieme; e viceversa, se ogni cosa è e non è, tutte le opinioni sono vere.

2. Protagorei che adducono ragioni degne in qualche modo di considerazione, e Protagorei che fan questione di parole soltanto. Gli uni son più facili a combattere; con gli altri bisogna condursi eristicamente, per necessità.

a) *Se la natura del divenire implichi la contraddizione.*

3. Nel mondo sensibile, dicono i primi, una stessa cosa produce effetti contrari; dunque, se, ciò che non è, neppure diviene, la cosa aveva già in sè i contrari. Cfr. le dottrine di Anassagora e di Democrito.

4. Soluzione della difficoltà: si distingua l'essere in potenza dall'essere in atto.

5. Poi: oltre la sostanza soggetta al divenire, ce n'è un'altra non soggetta a esso.

b) *Se la natura del mondo sensibile porti a negare il principio di non-contraddizione.*

6. Non si può, dicono, giudicare delle cose prendendo per criterio quel che dice la maggioranza. Ognuno stia a quel che a lui appaiono le cose.

7. Ora le cose appaiono a uno in un modo, ad altri in un altro; e anche allo stesso individuo non appaiono sempre le stesse. È impossibile decidere, dicono, come stiano le cose in se stesse. Le sensazioni, dunque, son tutte vere e false a un modo.

8-10. Ma, così, essi riducono l'intelligenza alla sensazione, e la sensazione all'impressione corporea. Questo errore si può trovare già in Empedocle, Democrito, Parmenide, Anassagora. C'è chi lo trova persino in Omero. — Se i maestri del pensiero in questo modo si esprimono su la verità, con quale animo i principianti si metteranno a filosofare?

11-13. Il loro errore deriva dal cercar la verità soltanto nel mondo sensibile, dove ha gran parte l'indeterminato. E poichè in esso tutto muta, conchiusero che nulla in verità si può dire di esso. Di qui l'eraclitismo estremo, come quello di Cratilo.

14. Si risponde: il mutamento implica pur sempre l'essere;

15. e il mutamento qualitativo non è la stessa cosa di quello meramente quantitativo: questo non implica nulla di permanente, quello implica la costanza delle forme onde conosciamo le cose;

16-17. il mondo sensibile che ci attornia è soltanto una piccola parte della realtà universale: non si può estendere a questa le imperfezioni di quella;

18. la loro dottrina li dovrebbe portar ad affermare che tutto è in quiete, anzichè tutto in moto.

c) *Critica della sensazione come principio di conoscenza meramente soggettiva.*

19. L'atto del sentire non è mai falso, pur che non si confonda il sentire con l'immaginare.

20-21. Artificiosità dei dubbi che i Protagorei avanzano in proposito. Nè per il sapere basta la sensazione.

22-23. E anche la sensazione, pur che riguardi i sensibili propri di ciascun senso e sia colta nella sua attualità, non è mai contraditttoria.

24. E neppure fuori di quell'attualità è, propriamente, contradittoria: il dolce è dolce, necessariamente, e non è l'amaro, e viceversa, sempre. Se un oggetto una volta pare dolce e un'altra amaro, la questione è se si è mutato esso o il nostro organo.

25. Ma i sostenitori di queste dottrine, come negano la sostanza, negano ogni necessità, sì che tutto sarebbe contingente.

26-28. E vengono a negare ogni realtà oggettiva. Ma, se anche il sensibile non esiste senza la sensazione, esistono i sostrati che la producono. E ammesso pure che agente e paziente siano nel sentire in relazione di reciprocità, la loro esistenza non è per questo men vera.

Cap. VI. — *Segue lo stesso argomento.*

d) *Segue la critica della sensazione come criterio di verità.*

1-3. Dicono: se la verità è oggettiva, come giudicare, poi, se uno ha gli organi sani, e se ragiona giusto intorno a essa? Cadono, così, nell'errore, notato prima, di esigere una dimostrazione del principio che ha certezza ed evidenza immediata. Se sono in buona fede, si persuaderanno facilmente che il principio di ogni dimostrazione non è una dimostrazione. Se, invece, fan questione meramente discorsiva, come convincerli? Bisognerebbe contraddirli, ma essi già da sè contraddicon se stessi.

4-7. Quei che sostengono che vero è ciò che appare, debbon fare tutto relativo a colui a cui appare. Ma, allora, anche coloro che fan questione discorsiva, se acconsentono di discutere ragionevolmente, debbon dire, non « vero è ciò che appare » soltanto, ma a chi appare, nell'atto del tutto determinato dell'apparire. Se pongono la questione in questi termini, non accadrà a loro di dir cose contrarie. E si risolveranno facilmente, così, le differenze e contrarietà dei sensi.

8. Vorranno di qui prender lo spunto, quei che discutono per mero gusto di disputare, per dire che, dunque, tutto è relativo e questione di sensazione e opinione? Ma, allora, non esiste nulla prima e dopo la sensazione!

9. Ancora: ogni relazione è determinata ne' suoi termini per numero e specie, onde non è mai contraddittoria.

10. E se, poi, tutto fosse relativo all'uomo, l'uomo stesso che cosa diremo che è? Esso pure sarà oggetto di opinione? Ovvero è, quello che è, in relazione agli oggetti delle sue sensazioni? Ma, allora, sarà infinite specie di cose.

e) *Come dal principio di non-contraddizione derivi la legge dei contrari.*

11. Conchiusione della trattazione precedente: il principio di non-contraddizione è l'opinione più salda.

12. Ma alla negazione corrisponde, nella realtà delle cose, la privazione, determinata nel genere e in una sostanza. Come, dunque, affermazione e negazione non possono star insieme, così nella realtà non possono trovarsi insieme i contrari, salvo che in modo diverso.

CAP. VII. — *Il principio del mezzo escluso.*

1-2. Dal principio di non-contraddizione deriva l'altro del mezzo escluso: la verità di questo, infatti, risulta immediatamente dalla definizione del vero e del falso.

3. Nella realtà delle cose non esiste quel mezzo, nè come un positivo che sia attualmente i due contrari insieme, nè come un negativo puro e semplice. La generazione, invece, è fra termini di cui uno è privativo, l'altro positivo.

4-5. Il giudizio non può non esser in sè affermativo o negativo, e rispetto al reale vero o falso. Se ci fosse una terza possibilità, questa varrebbe per il giudizio (che non sarebbe nè vero nè non vero), per la realtà in sè (che non sarebbe nè essere nè non-essere), per il divenire (che non avverrebbe più tra essere e non-essere).

6. In certi casi è evidente l'assurdità di quel mezzo: dove la negazione importa il contrario immediatamente.

7. La negazione del principio del mezzo escluso porterebbe a una moltiplicazione indefinita del reale.

8. Anche nel comune parlare, la negazione si oppone immediatamente all'affermazione, come il non-essere all'essere.

9. Come alcuni, per questioni logico-discorsive, son venuti alla negazione di questo principio. Necessità, perchè la disputa contro di loro sia proficua, di obbligarli a dar un significato a quel che dicono, perchè, così, c'è già un concetto o definizione.

10. Altri possono fondarsi su la dottrina eraclitea a porre la verità simultanea dei contradittorii, o su quella anassagorea per porre la falsità di entrambi.

CAP. VIII. — *Conchiusione: un contrario non s'intende nè esiste se non in opposizione all'altro.*

1-6. Le due tesi « tutto è vero », « tutto è falso », sono ugualmente assurde. Esse derivano, in fondo, dalla dottrina eraclitea: chiarita la falsità di questa, è chiarita la falsità di quelle. Le contradittorie, in-

vece, non posson essere nè entrambe vere insieme, nè entrambe false; ma una è necessariamente vera, l'altra falsa.

7-8. Chi dice, invece, che tutto è vero, e tutto falso, si confuta da sè, ed è costretto a passare nell'opinione opposta.

9-11. Errore di chi sostiene che tutto è in quiete, o che tutto è in movimento. E di chi mescola le due vedute alternandole semplicemente nel tempo.

LIBRO V.

Cap. I. — *Principio*.

1-6. Vari significati.

7. Principii e cause.

8. Distinzione sommaria dei principii.

Cap. II. — *Causa*.

1-4. Le quattro specie di causalità.

5. Onde di causalità ce n'è di più specie per uno stesso oggetto.

6-7. E ci son cause reciproche. E una stessa cosa può esser causa, positivamente o privativamente, di effetti contrari.

8. Esempi e chiarimenti per ognuna delle quattro specie di causalità.

9-11. Modi di ciascuna specie: secondo la proprietà o accidentalità, particolarità o generalità, attualità o potenzialità.

12. Così dicasi per gli effetti.

13. Le cause accidentali si possono unire a quelle proprie (in un concetto unico).

14. Riassunto.

15. Cause ed effetti nella loro durata attuale o potenziale.

Cap. III. — *Elemento*.

1. Definizione, ed esempi.

2. Così gli elementi dei corpi.

3. Elementi in senso logico.

4-5. Altri usi della parola: ciò ch'è piccolo, semplice e indivisibile, gli universali, i generi.

6. Ciò che hanno in comune questi vari significati.

Cap. IV. — *Natura*.

1-2. È la genesi delle cose, o ciò ch'è primitivo in essa (1° e 2° significato).

3. Il principio interno del movimento nelle cose naturali (3° significato).

4. Differenza tra contatto e unione organica per il crescere delle cose.

5. Natura chiamasi comunemente anche la materia delle cose, e i c. d. loro elementi (4° significato).

6-7. Inoltre, il loro essere sostanziale, e però la forma (5° significato).

8. Ogni cosa è, dunque, natura, per la materia e per la forma.

9. Natura, in senso esteso, è ogni sostanza (6° significato).

10. Conchiusione e definizione fondamentale.

Cap. V. — *Necessario.*

1-2. È ciò senza del quale, come concausa, non si può vivere, ovvero operare il bene.

3. Ciò ch'è forzato, in quanto contrasta con la violenza la nostra inclinazione.

4. Ciò che non può esser altrimenti: riduzione degli altri significati a questo fondamentale.

5. Necessario è anche ciò ch'è dimostrato.

6-7. Distinzione di ciò ch'è necessario per se stesso da ciò ch'è tale in grazia di altro. Il primo è semplice e non può esser che in un solo modo. Ciò ch'è eterno e immobile è necessario, quindi, e non può subir violenza.

Cap. VI. — *Uno.*

1. L'unità, nelle cose e nel pensiero di esse, è o accidentale o essenziale.

2-3. Esempi di unità accidentale.

4-6. I modi dell'unità essenziale: per continuità (I), la quale è unità soprattutto se naturale, e se è unità del movimento, indivisibile quindi anche nel tempo: la simultaneità del movimento nelle parti di una retta fa questa superiore alle altre;

7-8. per comunità del sostrato (II), che o si presenta tale alla sensazione, senza differenze specifiche (a); ovvero è il genere in cui queste coincidono (b);

9-10. per unità del concetto (III): questa è unità, anche, della sostanza, ed è colta nell'atto indivisibile della intellezione: l'unità del concetto c'è in quanto questo sia considerato come indivisibile.

11-12. Modi secondari di unità. In senso primario, l'unità essenziale è nei tre modi indicati. È unità concreta è quella in cui si raccolga l'unità formale con la materiale.

13-15. L'unità come concetto in sè e per sè: l'essenza pura dell'unità è di esser principio del molteplice, e però la misura prima di ogni genere di cose. Ma ogni genere di cose ha la sua unità di misura: esempio per i generi della quantità. Gradi di concretezza del concetto di unità: individuale, specifica, generica, analogica.

16. La molteplicità si dice nei sensi opposti a quelli dell'unità.

Cap. VII. — *Essere.*

1. Una cosa «è» per accidente, o in sè.

2-3. Per accidente (I), quando nel giudizio il rapporto è tra un soggetto reale e un suo attributo (oppure tra questo, posto come soggetto nella proposizione, e quello, posto come predicato; ovvero il rapporto sia fra due attributi lasciando sottinteso il soggetto reale a cui si riferiscono entrambi).

4. Essere in sè (II), essenzialmente, si dice in tanti modi, quante sono le categorie dell'essere.

5. In ogni giudizio c'è sempre l'affermazione dell'essere, anche se non espresso esplicitamente.

6. È, non è, posson significare «è vero», «non è vero» (III).

7. E si può dire *è* di una cosa tanto se è in potenza, quanto se è in atto (IV).

Cap. VIII. — *Sostanza.*

1. Si chiaman sostanze i corpi semplici o composti, perchè sempre sostrati, non mai attributi (I).

2. Si dice sostanza la causa interna del loro essere (II).

3. Alcuni chiaman sostanze anche i loro principii costitutivi nel senso matematico (III).

4. Si chiama così anche la pura essenza (IV).

5. In conchiusione, sostanza si dice: *a*) nel senso del sinolo che fa da sostrato alle determinazioni secondarie; *b*) della forma specifica pura, per quanto questa esista, in realtà, soltanto come individuo concreto.

Cap. IX. — *Identico.*

1-2. Giudizi accidentali d'identità tra le cose (I): essi sono sempre particolari.

3. Giudizi d'identità essenziale (II): cfr. quelli, corrispondenti, dell'unità.

4-5. La diversità si oppone all'identità; ma, quando l'identità è insieme alla diversità, si ha il concetto di differenza (III).

6-7. La somiglianza è un'identità soltanto qualitativa (IV).

Cap. X. — *Opposto.*

1. Quali cose si dicono opposte in generale (I).

2. Quali cose si dicono, propriamente, contrarie (II).

3-4. Altre specie di contrarietà; e applicazione delle categorie dell'essere e dell'identico, diverso, contrario.

5-6. La diversità specifica, e vari casi di essa: l'identità specifica si oppone a essa (III).

Cap. XI. — *Anteriore e posteriore.*

1. Anteriore e posteriore si dicono riferendosi a un termine primo in ciascun genere (I), in assoluto, per natura, o in senso relativo: ad es.:

2. per il luogo;

3. per il tempo;

4. per il movimento;

5. per la potenza;

6. per l'ordine.

7. Per la conoscenza (II): qui anteriore secondo il concetto è l'universale, secondo il senso il singolare; e però in un senso l'accidente, nell'altro l'individuo determinato.

8. Esempio di anteriorità in senso relativo, o indiretto (III).

9-11. Anteriorità, invece, di natura (IV): quando una cosa può esser senza l'altra, ma non l'altra senza di essa. Questo, poi, rispetto alla potenza, o all'attualità. E questo è il significato fondamentale, al quale si posson ridurre gli altri.

Cap. XII. — *Potenza.*

1. Potenza, in senso attivo e in senso passivo, come principio di mutamento in generale (I),

2-3. e come principio di mutamento o azione conforme al fine, per il meglio o per il bene (II);

4. e come proprietà onde una cosa resiste al mutamento in peggio (III).

5-6. «Ciò ch'è fornito di potenza» dicesi in senso analogo a potenza. In più, sorge qui la questione se si debba considerare come fornito di potenza anche ciò che ha una proprietà meramente privativa.

7. Incapacità (privazione di potenza) in generale, e come mancanza di una funzione naturale.

8-9. Potenza, o potere, nel senso del possibile o impossibile. Impossibile è ciò di cui il contrario è vero e reale di necessità; possibile è ciò che non implica necessità reale, e può essere in un modo o nel contrario.

10. Potenza in senso matematico.

11. Conchiusione. I significati, di cui ai §§ 8-10, non appartengono a quelli di potenza e derivati esposti prima, de' quali il fondamentale è quello dato al § 1 (per la potenza in senso attivo).

Cap. XIII. — *Quantità.*

1. Definizione.

2. Pluralità e grandezza, e loro determinazioni.

3-4. Cose a cui si attribuisce una quantità per se stesse, considerate a guisa di sostanze, o come proprietà di esse. Alcune di queste proprietà vengon riferite talvolta anche a cose che non hanno quantità.

5. Cose a cui si attribuisce una quantità accidentalmente. In qual senso il movimento e il tempo hanno una quantità.

Cap. XIV. — *Qualità.*

1-2. Qualità è differenza della sostanza (I); anche, nei numeri, ciò che sta nella sostanza oltre alla quantità (II).

3-4. Inoltre, le affezioni delle sostanze in movimento (III); e il buono o cattivo in generale (IV).

5-6. I quattro significati si riducono a due principali, di cui il più importante è il I, al quale è da unire il II, così come il IV al III.

7. Buono e cattivo, tuttavia, si usano più per gli esseri viventi, soprattutto per quelli forniti di volontà.

Cap. XV. — *Relativo.*

1. Relative si dicono le cose, o come il più al meno (I), o come l'attivo al passivo (II), o come il conoscibile rispetto alla conoscenza (III).

2-3. Nel caso (I) la relazione è aritmetica, ed è assoluta o determinata, o una relazione a numeri, o all'unità. Esempi.

4. A questo gruppo appartiene anche l'uguale, il somigliante, l'identico: chè anch'essi si dicono secondo l'unità.

5-7. Nel caso (II) si distingue la potenza (attiva o passiva) dall'attualità. Delle cose relative per la potenza alcune implicano il tempo; altre son relative, non per la potenza, ma per la mancanza di questa.

8. Nel caso (III), diversamente che nei precedenti, l'un termine non è relativo perchè esso implichi un riferimento all'altro, ma perchè l'altro implica un riferimento a esso.

9. Le cose son relative per sè nei modi detti (a), ovvero se relativi sono i loro generi (b), ovvero se sono proprietà di cose relative (c).

10. Relative per accidente sono o le sostanze in quanto hanno qualità relative, o gli accidenti se si accompagnano a qualità relative della sostanza.

Cap. XVI. — *Perfetto.*

1. Perfetto, propriamente, dicesi in generale ciò che non ha fuori di sè nulla che debba avere.

2. Perfezione è compiutezza di una cosa nel suo genere, e dicesi sia del bene che del male.

3. Perfetto è ciò che ha raggiunto il fine, sia poi questo buono o cattivo. Il fine è il punto estremo del processo, e però dicesi tale, per traslato, anche la morte. Ma fine è anche lo scopo supremo.

4. Riepilogo.

5. Altre cose diconsi perfette in via secondaria, perchè si riferiscono alle precedenti.

CAP. XVII. — *Termine, o limite.*

1-4. Quattro significati principali.

5. Confronto con i significati di « principio ».

CAP. XVIII. — *« Ciò per cui » e « per se stesso ».*

1. Due significati principali di « ciò per cui » : l'essenza e il sostrato immediato di qualcosa.

2. Equivale a « causa ».

3. Con riferimento a un luogo.

4-6. « Per se stesso » : significati principali son quelli che riguardano l'essenza, o ciò che ne fa parte, — o una proprietà originaria di una cosa (cfr. § 1);

7. ciò ch'è causa (cfr. § 2), o ragione, immediata di una cosa in sè, il suo concetto;

8. quindi anche l'esistenza (cfr. § 3) propria di ciò che per esistere non ha bisogno di altro.

CAP. XIX. — *Disposizione.*

Dicesi delle parti di una cosa rispetto al luogo, o alla potenza, o alla specie.

CAP. XX. — *Abito.*

1. In senso attivo: non è il semplice possesso.

2. Come disposizione al bene o al male di una cosa, o di una sua parte.

CAP. XXI. — *Affezione.*

Quattro significati principali.

CAP. XXII. — *Privazione.*

1-4. Quattro significati principali.

5. Si dice nei sensi stessi espressi da parole con prefisso negativo. Questa negazione, tuttavia, non implica sempre un'assenza totale e assoluta: chè tra i due casi estremi, positivo e negativo, c'è talora una via di mezzo.

CAP. XXIII. — *Avere.*

1-4. Quattro significati principali.

5. « Essere *in* » si dice similmente.

CAP. XXIV. — *Da qualcosa.*

1. Per indicare la materia (prossima o remota);

2. o la causa efficiente;

3. o il sinolo da cui si trae una parte.

4. Ovvero, gli elementi concettuali da cui risulta la definizione.
5. I sensi precedenti possono aver un'applicazione alla parte di un tutto;
6. e il «da» può avere anche soltanto il senso meramente temporale di «dopo».

Cap. XXV. — *Parte.*

1. È quella in cui si può dividere una cosa quantitativamente considerata (I);
2. ovvero per la forma astratta dalla materia (II);
3. ovvero in quanto forma concreta, o come sinolo (III);
4. ovvero per la sola definizione (IV).

Cap. XXVI. — *Intero, tutto.*

1. Definizione del concetto d'«intero».
2. L'unità, implicita in quel concetto, può esser in due modi:
3. o come un'unità astratta, concreta nelle parti individuali, per es. nella specie di un genere;
4. o come unità organica (o come la totalità del continuo), in cui le parti esistono, propriamente, soltanto in potenza.

5-6. «Tutto» si dice quando la situazione delle parti è indifferente, per es. quella delle unità nel numero.

Cap. XXVII. — *Mutilato.*

1. Per dir mutilata una cosa, non basta che sia divisibile: dev'esser un intero. E neanche questo basta: bisogna che la parte mutilata sia più piccola di quel che resta, e che la sostanza dell'intero rimanga la stessa. Il numero, invece, se ne tolgo qualche unità, non è più lo stesso. E che l'intero non sia uniforme, ma abbia parti dissimili. Non basta (ché anche il numero si può considerare così): bisogna che queste parti abbiano una situazione sostanziale (che non si possa mutar l'ordine a piacimento). E neppur questo basta: ci vuole una continuità organica.
2. Poi, la mutilazione non deve riguardare le parti sostanziali, ma le estremità; e di queste si dicon mutilate soltanto quelle che dopo non crescon più.

Cap. XXVIII. — *Genere.*

1-2. Significati più correnti.
3-4. Significati più filosofici.
5. Riepilogo.
6. Quando è che si ha una diversità di genere.

Cap. XXIX. — *Il falso.*

1. Detto delle cose: *a*) in quanto non sono attualmente, o non

posson esser mai, come le afferma il pensiero discorsivo errato; *b*) in quanto hanno una certa realtà, ma non quella che possono far credere.

2. Detto dei concetti: *a*) nasce da un falso riferimento di un concetto a un altro: chè il concetto, per sè, è sempre vero, o non è neanche concetto; *b*) errore di Antistene.

3. Detto dell'uomo: *a*) che ama i discorsi falsi, e li fa fare agli altri; *b*) errori in proposito dell'*Ippia* platonico.

Cap. XXX. — *L'accidente.*

1-2. Ciò che appartiene a una cosa non necessariamente, nè per lo più (I). Esempi.

3. Non ha una causa determinata, ma dipende dal caso.

4. Accidente essenziale è quello che non appartiene all'essenza o definizione di una cosa, ma ne deriva necessariamente (II).

LIBRO VI.

DIVISIONE DELLE SCIENZE: LORO OGGETTO E METODO: E LORO RAPPORTO CON LA METAFISICA.

Cap. I. — 1. Qui si cercano i principii e le cause dell'essere. Tale è l'oggetto, in fine, di ogni scienza. Ma le altre scienze sono particolari: solo la filosofia è scienza universale. Essa soltanto studia l'essere in quanto essere.

2. Le altre scienze o partono dal dato dei sensi, o dalla definizione di un oggetto ipotetico: della natura intima delle cose non trattano, nè dell'esistenza loro. La filosofia è una scienza dell'essenza ch'è anche esistenza dell'essere, e segue un metodo diverso di trattazione da quello scientifico.

3. Le scienze, in generale, si dividono in poietiche, pratiche e teoretiche. La fisica è, dunque, una scienza teoretica come la filosofia, ma l'oggetto di essa è materiale e soggetto al mutamento.

4. Illustrazione del concetto di forma o essenza che non esiste senza materia sensibile: essa è l'oggetto proprio della fisica. La psicologia è, anch'essa, una scienza fisica, salvo in quanto studia l'anima come indipendente dal corpo: i. e. come pensiero.

5. La matematica è anch'essa una scienza puramente teoretica. Ma, come la fisica non può pretendere il primo posto tra le scienze, perchè il suo oggetto è soggetto al mutamento, così neppure la matematica può avanzare tale pretesa, perchè il suo oggetto, quand'anche venga considerato indipendentemente dalla materia, non esiste in realtà fuori di questa. La scienza veramente prima è quella il cui oggetto è immobile ed esistente in sè e per sè.

6. Essa è la scienza del divino.

7. Si pone un quesito: Questa scienza è prima perchè universale, nel senso in cui c'è, poniamo, una matematica universale a fondamento delle altre scienze matematiche; ovvero è prima nel senso che il genere, intorno a cui versa, è, per dignità, superiore agli altri generi di realtà, de' quali trattano le altre scienze? (È prima nell'uno e nell'altro senso).

L'ACCIDENTE: PERCHÈ DI ESSO NON C'È SCIENZA; SUA NATURA E ORIGINE.

Cap. II. — 1-3. Significati dell'essere.

4. Nessuna scienza si cura dell'accidente: esempi.

5. Di esso si curano molto, invece, i sofisti. Platone disse bene ch'essi si occupano del non-essere.

6. Dell'accidente non c'è processo di generazione.

7-8. Distinzione tra ciò ch'è sempre e necessariamente, e ciò che avviene per lo più. Di qui, anche, l'esistenza dell'accidente. Esempi. — La causa dell'accidente è anch'essa accidentale.

9. Causa dell'accidente è la materia.

10-13. Dell'accidente non c'è scienza, perchè questa è soltanto di ciò ch'è sempre o per lo più.

Cap. III. — 1. Ci sono principii e cause che appaiono e scompaiono senza processo. Se così non fosse, tutto avverrebbe al mondo per necessità.

2-3. Esempi di processi causali necessariamente determinati; e come la connessione causale venga spezzata dall'accadere di qualcosa che non si risolve nel processo delle cause, e produce esso l'accidentale.

4. Questione da risolvere in proposito.

VERO E FALSO NON DANNO PER SÈ L'ESSERE DELLE COSE.

1-2. Vero e falso riguardano la connessione o divisione delle nozioni conforme, o meno, alla realtà delle cose. (Il loro rapporto è dato dal principio di non-contraddizione). Ma nell'intendere le nozioni formano un'unità.

3-5. Verità ed errore riguardano, in tal senso, il pensiero discorsivo, non le cose, nè le unità semplici e le essenze. E però non chiariscono quel ch'è l'essere in sè e per sè. Se ne rimandi, quindi, la trattazione.

6. Passaggio al libro seguente.

LA SOSTANZA

NELLA SUA REALTÀ PURA E COME ATTO

(Libri VII-IX)

A. La pura essenza e la definizione.

(Libri VII-VIII)

LIBRO VII

Capp. I-II. — *Distinzione della sostanza dalle sue determinazioni. Divergenza di opinioni sul numero e la natura delle sostanze.*

I. — 1-2. Dei vari significati dell'essere, quello di essenza e di un «che determinato» è il principale.

3. Fuori di esso, non ci sono che le categorie o determinazioni dell'essere, le quali son reali solo in quanto è reale la categoria principale, che fa loro da sostrato, la sostanza.

4. Priorità della sostanza per il concetto, per la conoscenza, per il tempo.

5. Il problema capitale di ogni filosofia, che cos'è l'essere?, significa, quindi: che cos'è la sostanza? Poniamoci anche noi questo, ch'è il primo e, si può dire, l'unico problema.

Per alcuni la sostanza è unica; per altri molteplice, di numero finito per alcuni, infinito per altri.

II. — 1. Il modo più evidente di esistere della sostanza sembra quello corporeo.

2-3. Ma non ci sono altre sostanze oltre queste? Ad alcuni, ad es., i limiti determinanti di ogni cosa corporea sembrano sostanze a maggior titolo.

4-7. E mentre alcuni reputano reali le sole cose sensibili, Platone e i Platonici ne pongono molte altre, sebbene sul loro numero e natura non sian concordi.

8. Necessità di esaminare queste opinioni.

Cap. III. — *La realtà prima della sostanza e il suo principio assoluto.*

1. La sostanza viene intesa in quattro modi principali.

2-4. La realtà prima della sostanza è d'essere il sostrato delle altre determinazioni, e però materia, forma, e il loro insieme. Questo è, in grazia della forma, reale a maggior titolo della materia.

5. Ma il concetto di sostrato si presta ad un malinteso, perchè

togliendo a una cosa tutte le sue determinazioni sembra che non resti altro che la materia: onde questa sarebbe la sola sostanza di una cosa.

6-7. Definizione della materia, e sua natura di termine ultimo o sostrato del tutto indeterminato.

8-9. Ma la sostanza deve poter esistere separatamente ed essere un «che determinato». Sì che son da dire sostanza, la forma e il sinolo piuttosto che la materia.

10. La questione da trattare ora è intorno alla specie (la realtà del sinolo è posteriore e, come la materia, ovvia a tutti).

11-12. E si cominci dalle sostanze sensibili, che tutti ammettono; anche, per seguir l'ordine più naturale dell'apprendimento, ch'è di passare gradualmente da ciò che uno conosce già a quello ch'è più conoscibile per se stesso.

Capp. IV-V. — *La pura essenza o il principio della sostanza considerata in se stessa e in sintesi con le altre categorie.*

IV. — 1-5. Altro è l'essenza di una cosa, altro una sua qualità o proprietà, sia pure che le appartenga per se stessa. Nè dall'unione dei due termini si ha la definizione della sua essenza.

6. Questione: Si può parlar di essenza e definizione quando c'è un'unione della sostanza con un'altra categoria?

7-8. Esempio. Certo, qui non si tratta di una cosa considerata per se stessa, salvo in certo senso.

9. La pura essenza e la definizione riguardano, propriamente, soltanto la natura costitutiva di un «che determinato».

10-13. Intorno a una cosa si può far un discorso più o meno esatto: questo non è, propriamente, una definizione; nè se si predica una cosa di un'altra. Definizione, propriamente, si ha soltanto delle specie considerate nel loro genere.

14-17. L'essenza è come l'essere: appartiene in primo luogo alla sostanza, in secondo luogo soltanto si può parlar dell'essenza delle altre categorie. Così dicasi per la definizione.

18. L'essere nelle varie categorie non ci sta nè per mera omonimia, nè per mera sinonimia, ma in corrispondenza ai vari sensi di esso.

19-20. Perchè si abbia definizione, è necessario che ci sia una vera e propria unità.

21. Conchiusione: di tali composti c'è definizione in senso soltanto improprio.

V. — 1-4. Si fa il caso, ora, di termini accoppiati, non accidentalmente ma necessariamente, così come «femmina» ad «animale». Neanche qui si tratta, propriamente, della pura essenza e definizione, perchè c'è sempre un riferimento di una cosa ad un'altra.

5-6. Difficoltà, infatti, sorgenti in questi casi: indebita identificazione, tautologia, processo all'infinito.

7-9. Se anche in questi casi si vuol parlar di definizione, questa è in senso improprio.

10. Conchiusione: soltanto per la sostanza si può parlare, propriamente, della pura essenza e della sua definizione.

Cap. VI. — *La pura essenza e l'individuo: necessità di non separare l'essenza dall'esistenza.*

1. Argomento: l'essenza s'identifica con l'individuo?

2-3. Se la sostanza si riguarda nell'unione con un suo accidente, tale identità non c'è (o c'è in via accidentale).

4-5. Tale identità c'è per le cose considerate in se stesse, pur che non si separi l'essenza dalla sostanza, come fanno i Platonici. Se no, l'essenza, divenendo essa sostanza, presupporrà altra e superiore essenza.

6-7. Separate le essenze dalle sostanze, di queste non c'è scienza, quelle non hanno esistenza.

8-9. Identità di essenza ed esistenza nella realtà delle cose; inutilità e difficoltà della dottrina delle idee.

10-11. Quell'identità è dimostrata anche dalla conoscenza. Ma per l'accidente quell'identità in un senso c'è, in un altro no.

12-14. Separando essenza da esistenza si genera un processo all'infinito: nella realtà concreta delle sostanze esse coincidono.

15. Quanto si è detto, basta per sciogliere anche le difficoltà delle argomentazioni sofistiche.

Capp. VII-IX. — *La pura essenza è il principio anche del divenire della sostanza e delle sue determinazioni.*

VII. — 1. Il divenire è o da natura (I), o per arte (II), o da sè a caso (III). Causa efficiente di esso, causa materiale e formale (questa, nel senso delle varie categorie).

2-4. Nel divenire naturale (I) le tre specie di causa, ora accennate, sono già natura. Qui, come per l'arte, c'è sempre una materia (come potenza).

5-6. Nel divenire per arte (II) la specie è nell'anima del produttore, ed è dei contrari, come pura essenza e concetto.

7-10. Rapporto tra il pensare e il fare nella produzione: per cui si può dire che in certo modo la sostanza materiale è una creazione del pensiero.

11. Necessità, d'altra parte, che preesista qualcosa: la materia come potenza della forma.

12-16. Quella materia esiste, come genere, anche nel concetto (nella definizione o pura essenza: la forma è la differenza specifica). Vari modi di denominare il divenire o l'essere di una cosa quanto alla materia.

VIII. — 1-4. Nè la materia nè la forma si può dire che « divengono ». L'artefice produce un « questo » cavandolo da qualcosa che già esiste ed è una sostanza materiale, e le impone una forma che già esiste in generale: questa vien determinata in quella. Ogni cosa, quindi, da un lato è materia, dall'altro forma.

5-9. Questo non vuol dire che esistano le Idee! Le quali, se anche esistessero, non gioverebbero nulla a spiegare il divenire sia delle cose prodotte dall'arte (II), sia di quelle che si generano naturalmente (I). Esempi e chiarimenti.

IX. — 1-4. Alcune cose prodotte dall'arte avvengono anche da sè a caso (III); altre, no: perchè la materia in certi casi ha potenza di muoversi da sè, in altri non si muove senza un fattore esterno (il quale può anche esser sprovvisto di arte).

5. Principio della produzione e della generazione (II-I) è l'essenza, come nel sillogismo.

6-7. Si confronta la generazione naturale con quella che avviene da sè a caso (III).

8-10. Se ci sia un divenire delle categorie, e differenza tra la sostanza e le altre categorie in questo riguardo.

Capp. X-XII. — *La definizione: suo rapporto con la realtà della sostanza e con la pura essenza.*

X. — 1. Questione (I): La definizione deve contenere i concetti delle parti dell'oggetto definito?

2. Questione (II): Le parti son prima del tutto?

3-8. Quanto a (I): la sostanza è materia e forma, ma, in un senso, solo le parti della forma sono parti della sostanza, non quelle di essa come materia. Esempi.

9-10. Il concetto di tali parti materiali può esserci soltanto se si prende in considerazione il composto, e sarà il concetto delle parti fondamentali in cui l'oggetto si risolve (materialmente, non per la forma).

11-12. Quanto a (II): le parti della definizione (tutte o alcune) sono prima di essa; ma essa e le sue parti son prima di quelle dell'oggetto materialmente considerato. Esempi.

13-14. Così, le parti dell'anima, in quanto essa è concetto ch'è forma e pura essenza del composto, son prima di questo così come questo è prima delle parti dell'organismo: salvo che non sia considerato materialmente, e salvo alcune parti in cui risieda l'anima immediatamente.

15. Natura propria, invece, dei concetti universali di cose sensibili: essi non sono sostanze, e neppure forme pure, perchè hanno una materia (sebbene universale).

16-18. Quanto a (I), se si considera forma e materia (sia questa sensibile o intelligibile), allora del « tutt'insieme » non si dà definizione,

ma intelligenza o sensazione soltanto. Fuori dell'atto di percepirlo la sua esistenza non è più oggetto di conoscenza altro che concettuale. La materia, invece, è per se stessa inconoscibile.

19-21. Riassunto della questione (II).

XI. — 1-3. Quali parti son da considerare come puramente formali? quali, invece, proprie del composto? La distinzione in alcuni casi è facile, in altri no: per es., per l'uomo.

4-6. Di qui, infatti, preser le mosse Pitagorici e Platonici per ridurre tutto a numero e idee, anzi all'unità.

7-10. Loro errore: dalla materia non si può astrarre in certi casi: per es., l'uomo è anima e corpo, sia che ci si riferisca all'uomo in universale, sia a un uomo particolare. E così se si tratta di oggetti di cui la materia sia puramente intelligibile.

11-16. Riassunto, e problemi che restano ancora da studiare.

XII. — 1. Problema: donde l'unità dei concetti nella definizione?

2-4. Tale unità non è quella accidentale della sostanza con una qualità. Nè col concetto platonico della partecipazione si spiega nulla. Eppure quell'unità c'è, perchè è il concetto stesso della sostanza considerata nella sua individualità determinata.

5-13. Soluzione: rapporto tra genere e specie nella definizione. La serie delle differenze e la differenza ultima. Regole di una buona definizione.

Capp. XIII-XVI. — *Critica della dottrina platonica della sostanza.*

XIII. — 1-3. Si passa al terzo senso in cui si parla della sostanza: l'universale; e si dimostra che *nessun universale è sostanza*. Esso, infatti, al contrario della sostanza, è qualcosa di comune e di predicabile.

4-8. Difficoltà derivanti dall'immediata identificazione di sostanza e concetto nell'universale platonicamente inteso.

9-10. *È impossibile che una sostanza si componga di sostanze a essa immanenti in atto perfetto*. In un senso ha ragione Democrito di porre la sostanza come indivisibile.

11. Difficoltà derivante dalle due affermazioni precedenti: la sostanza sarebbe indefinibile.

XIV. — 1. Si ripiglia la questione delle idee: queste vorrebbero esser sostanze e insieme concetti definibili.

2-6. L'idea è una e medesima nel suo molteplice, o è diversa? Difficoltà, se è una e medesima: dal lato della realtà dell'idea, e dal lato logico.

7-10. Similmente, se è diversa. Si conchiude che le idee, in quel senso, non esistono.

XV. — 1-3. La sostanza nel senso del composto è corruttibile; il concetto, invece, non nasce nè perisce. Perciò *delle sostanze sensibili particolari non c'è vera scienza o definizione*, ma opinione. Anche la loro esistenza è chiara soltanto nell'atto di percepirle.

4-7. Ma *neppure è possibile definire un'idea*: si dimostra con ragioni tratte dalla natura discorsiva e da quella logica della definizione. A queste difficoltà va incontro l'idea, perchè essa, mentre da un lato è una singolarità particolare, dall'altro si compone di elementi universali, ognuno dei quali esiste separatamente.

8-9. Specialmente quando si tratta di cose particolari eterne sfugge l'impossibilità della definizione.

Si provino i Platonici a definire un'idea.

XVI. — 1-5. Se le *parti* degli esseri viventi e gli elementi siano sostanze. Se, invece, l'*uno* sia sostanza. Di qui un lato di ragione, ma anche uno di torto dei sostenitori della dottrina delle idee.

6-7. Essi le pongono identiche per la specie alle sostanze sensibili particolari, perchè non sanno come render ragione altrimenti di ciò ch'è eterno e incorruttibile. Ma l'esistenza di questo è indipendente dall'esperienza sensibile.

8. Conchiusione: nessun universale è sostanza, nessuna sostanza si compone d'altre sostanze.

Cap. XVII. — *Conchiusione: la pura essenza o forma è principio e causa prima della sostanza composta.*

1. Riguardando la sostanza come causalità, chiariremo forse anche quella ch'è separata dalle cose sensibili.

2-7. In qual senso si chiede e dà il *perchè* di una cosa: il punto di partenza è il fatto, ma esso viene chiarito soltanto in un rapporto organico di concetti, sì che la forma dia ragione della materia, e sia causa efficiente e finale. Salvo che per gli esseri semplici.

8-10. Apriorità della forma in ogni composto sostanziale.

LIBRO VIII

Chiarimenti e sviluppi dei principii precedenti, con speciale riguardo alle sostanze naturali considerate sensibilmente.

Cap. I. — 1-6. Riepilogo dei principii precedenti.

7-8. *La materia in rapporto alle quattro specie di mutamento* (a).

Cap. II. — 1-5. *La forma è la sostanza nella sua attualità.* Nelle cose sensibili essa è data dalle varie specie di *differenze costitutive in rapporto*

alla materia. Queste sono in numero maggiore di quel che Democrito non pensasse (ci può esser, per es., mescolanza, collegamento, ecc.; differenze di qualità sensibili, e per eccesso o difetto, ecc.). E l'essere di queste cose vien determinato da tutte o alcune di queste differenze (b).

6-9. In queste cose, così considerate, della sostanza si parla in senso soltanto analogico. Tuttavia anche in queste il principio definitorio è dato dalle differenze, per la parte formale; dagl'ingredienti, per la parte materiale; riunendo le due parti, si ha *la definizione del sinolo* (così come voleva Archita) (c).

10. Conchiusione di questa parte (a-b-c).

CAP. III. — 1-2. *La forma o atto* (I), per un rispetto, non esprime la totalità della sostanza; per un altro sì, in quanto ci si riferisca alla pura essenza di questa.

3-4. E però essa non è somma o mescolanza di elementi, ma un principio a priori: così nella realtà, come nel concetto.

5. Un tal principio è fuori del processo di generazione-corruzione, e può anche avere esistenza separata (non l'ha quando non esiste fuori dei particolari, come nel caso di cose artificiali, le quali non sono, per questo rispetto, sostanze come più propriamente sono quelle naturali).

6-7. Di un tal principio si dà definizione? Si cita in proposito la dottrina di Antistene e seguaci per conchiudere che la definizione non deve riguardare la sostanza, anche se composta, come una somma di elementi.

8-12. Così, in fine, la riguardano anche coloro che delle sostanze fanno numeri, ovvero le riducono, universalizzando, a un'unità astratta. Nel primo caso, manca *il principio che dà unità alla definizione*, così come alla sostanza; nel secondo, manca *la determinazione*.

13. Conchiusione di questa sezione.

CAPP. IV-V. — *Materia (II), prima o ultima, comune o propria, delle sostanze sensibili e de' loro mutamenti.*

IV. — 1-2. Come ogni cosa ha una propria materia, o più materie se l'una viene dall'altra.

3. Rapporto tra la causa motrice e la qualità della materia.

4-7. Le quattro cause, e in particolare quella materiale, per le sostanze soggette a generazione e per quelle eterne; e rispetto ad alcuni fenomeni naturali, come l'eclisse e il sonno.

V. — 1. Soltanto le cose soggette a generazione e mutamento hanno una materia; e non un contrario passa nell'altro, ma le cose che per essi si dicon contrarie.

2-3. Rapporto tra la materia e i contrari, da cui si chiarisce, con esempi, il mutamento delle cose l'una dall'altra.

CAP. VI. — *La pura essenza in quanto attività è causa dell'unità della sostanza e del suo concetto definitorio.*

1-6. Il tutto, se non è un mero aggregato, deve aver un'unità a priori, non per mera adesione, coesione, o collegamento di parti. Di quest'unità non posson render conto i Platonici. Essa, invece, è nel rapporto di materia e forma, l'una come potenza, l'altra come atto: ragione del passaggio dalla potenza all'atto è la pura essenza. Così pure nel concetto definitorio.

7-8. Le categorie dell'essere hanno un'unità e realtà immediata, per se stesse, e così dicasi della pura essenza. L'ente e l'uno non sono loro generi, e però non entrano nella loro definizione.

9-12. Vane escogitazioni di alcuni che, dopo aver separate materia e forma, potenza e attualità, s'industriano di unificarle.

13. La causa dell'unità nelle cose soggette al divenire è quella motrice. Ciò ch'è immateriale possiede già quell'unità, per se stesso.

B. POTENZIALITÀ E ATTUALITÀ.

LIBRO IX

a) *La potenza* (capp. I-V).

CAP. I. — *La potenza in quanto principio del movimento.*

1-2. Passaggio all'argomento del libro. Si discuterà prima della potenza in rapporto al movimento, poi in rapporto all'attualità.

3-6. Richiamo a dottrina precedente per distinzione di potenza attiva e potenza passiva, semplicemente o in certa maniera.

7-10. Sino a qual punto si può distinguere l'una specie di potenza dall'altra.

11-12. Vari sensi d'impotenza e di privazione.

CAP. II. — *Differenze tra potenze razionali e potenze irrazionali nel loro modo di operare.*

1-2. Le potenze razionali son capaci d'ambedue i contrari; le irrazionali, di uno solo.

3-5. Perchè e come le potenze razionali hanno tale capacità.

6. L'operare bene presuppone l'operare semplicemente, non viceversa.

CAPP. III-IV. — *Contro la dottrina megarica che non vuol distinguere tra potenza e atto, tra potenza e mancanza di potenza* (v. cap. I).

III. — 1-4. La tesi megarica. Assurdità che ne conseguono in riguardo *a*) all'apprendimento e abito dell'arte; *b*) alla realtà del sensibile e del sentire; *c*) al divenire, che verrebbe, per tal modo, negato.

5-7. Necessità della distinzione, e definizione della potenza nel senso detto sopra (I, 2).

8-9. Ragione per cui non si attribuisce attività a ciò che non esiste.

IV. — 1-3. *d*) La tesi megarica implicherebbe che niente è impossibile, o senza la potenza. Si distingua l'impossibile dal falso.

4-5. Si dimostra la necessità di non separare la possibilità dalla realtà di fatto, la potenza dall'atto.

Cap. V. — *Si riprende l'argomento del modo di operare delle potenze razionali* (v. cap. II).

1. Le potenze razionali si acquistano con l'esercizio e con l'insegnamento.

2. Determinatezza di ogni potenza.

3-10. Le potenze irrazionali operano di necessità e in un solo modo; quelle razionali, con libera scelta e in un modo o nel modo opposto. Limitazioni, tuttavia, di questa libertà.

b) *L'atto* (capp. VI-IX).

Cap. VI. — 1-6. *L'atto è l'attualità dell'esistente come fine della potenza e come forma sostanziale.*

Qui la potenza non è considerata in rapporto al movimento, ma all'atto in cui si realizza. Esempi. L'atto come determinazione della sostanza.

7. *L'atto, come potenzialità infinita esso stesso*, spiega come l'infinito, il vuoto, ecc. paiono aver esistenza in sè e per sè, invece essi esistono potenzialmente soltanto per l'atto inesauribile del pensiero.

8-12. *Differenza tra l'atto ch'è attività pura e il movimento*: qui il termine ha valore soltanto di mezzo, là di fine che si realizza internamente al processo stesso.

Cap. VII. — *Anche la potenza, per passare all'atto, deve avere una propria attività o attualità, e questa o come sostrato delle affezioni o come materia già sostanzialmente determinata.*

1-4. Per passare all'atto la materia deve avere già il principio della determinazione. Si chiarisce e precisa il concetto per le cose prodotte dall'arte e per quelle naturali.

5-11. La materia, qui, non è quella prima, ma l'ultima: ossia quella ch'è già sostanza, o nel senso del sostrato della forma o del soggetto delle affezioni. Si prova ciò anche con le espressioni che noi usiamo nel comune linguaggio.

CAPP. VIII-IX — *Priorità dell'atto alla potenza.*

VIII. — 1-2. Di ogni potenza, o in rapporto al movimento o alla natura in sè, l'atto è prima:

3. a) *per il concetto*: chè dall'atto vien conosciuta la potenza;

4-10. b) *per il tempo*: se l'individuo vien considerato nel processo della specie; se no, considerato nella sua identità numerica, è prima in potenza e poi in atto. Anche in questo caso, tuttavia, la potenza, se interna, dev'esser già in attività. Esempi.

11-19. c) *per la sostanza: in quanto specie o forma, e come fine* (1). Infatti, quel che pel divenire è ultimo, per la forma sostanziale è il primo, ed è insieme il fine del processo stesso e dell'attività. Esempi presi dalla generazione naturale, dalla produzione dell'arte, dall'attività pura.

20-29. *La maggiore purezza dell'atto fa la superiorità delle sostanze eterne su quelle corruttibili* (2). La corruzione, infatti, deriva dalla potenza sia all'essere che al non essere; le cose incorruttibili non sono in potenza in questo senso. E così le cose necessarie. Onde la loro esistenza è puramente attuale. Confronto tra gli esseri celesti e quelli terrestri, razionali e irrazionali. Si prende occasione per combattere la dottrina delle idee, in quanto queste sono mere potenze, non attualità.

IX. — 1-3. *Superiorità dell'atto alla potenza in quanto al bene* (3). Il male, invece, è inferiore alla potenza. Si deduce che anche per questo nei principii primi ed eterni non ha luogo il male.

4-6. *Come l'atto del pensiero realizzi la potenza stessa dell'intelligibile*: si dimostra con l'esempio delle verità geometriche. Qui conoscere è fare.

APPENDICE (CAP. X). — *Verità ed errore nelle cose composte e in quelle semplici.*

1-5. L'essere come vero o falso è nelle cose che o sono sempre unite (o divise), o sono talora unite (talora no).

6-8. Quando l'essere di una cosa è semplice e in atto non è possibile il vero e il falso altro che nel senso dell'intendere o non intendere (o ignorare).

9. Riepilogo e chiarimento.

10-12. Riguardo all'essere delle cose immutabili (anche se composte) non è possibile cadere in errore quanto al tempo (anche s'è possibile per altro rispetto).

LIBRO X

UNITÀ E MOLTEPLICITÀ

Cap. I. — *L'unità ne' suoi significati essenziali, e la sua definizione.*

1. L'uno si dice in molti modi, ma quelli riguardanti le cose per se stesse si posson ridurre a quattro:

2-3. il continuo (I), e l'intero (II): in questo il continuo ha una certa forma, e la sua unità è data, nelle cose che hanno in sè la causa del movimento, dalla indivisibilità di questo nello spazio e nel tempo;

4-5. l'individuo (III) e l'universale (IV), i quali sono indivisibili come l'atto del pensiero che li coglie.

6-8. Concetto dell'unità in sè e per sè. Differenza di questa questione dalla precedente, ed esempio di quella intorno all'elemento. L'unità in sè e per sè è, sì, indivisibilità, come nota fondamentale di tutti i modi precedentemente enumerati delle cose che hanno unità essenziale; ma è, soprattutto, la misura prima per cui si conosce ogni genere di cose, quello della quantità in primo luogo.

9-11. Illustrazione del concetto di unità come misura prima nel genere della quantità. Nella quantità qualificata l'unità è supposta, in base alla percezione, come semplice e indivisibile.

Soltanto l'unità in senso aritmetico è una misura del tutto esatta. Questa esattezza si cerca d'introdurre o imitare negli altri generi di cose.

12. Ma in alcuni generi la misura è più di una: per es., per le parole, i suoni dell'alfabeto.

13-14. L'uno è, così, misura di tutte le cose sia dal lato quantitativo, che da quello qualitativo. Ed è sempre dello stesso genere delle cose misurate (si risolve l'apparente obbiezione che misura del numero non è un numero, ma l'unità).

15. Il motto di Protagora, che l'uomo è misura di tutte le cose, non dice nulla, in fine, perchè bisogna chiarire in qual senso si possa dir misura delle cose la scienza e la sensazione.

16. Conchiusione: l'unità si può definire come misura, quantitativa o qualitativa: indivisibile assolutamente, se è unità matematica; o in quanto è considerata tale, negli altri casi.

Cap. II. — *L'unità non è sostanza, ma predicato come l'essere.*

1. L'unità è una determinata sostanza, o ha bisogno di un sostrato per esistere (di un soggetto di cui è predicato)?

2. L'essere e l'uno sono i predicati più universali: non sono, quindi, sostanza, nè generi reali.

3-5. Come l'essere, così anche l'uno ha un significato determinato in ciascuna categoria: se questo è evidente per le categorie secondarie, dev'essere così anche per la categoria della sostanza (per le varie specie di sostanze).

6. In qual senso e perchè l'uno significhi la stessa cosa che l'essere.

Cap. III. — *Unità e molteplicità: loro modi e rapporti.*

1-3. Significato principale dell'opposizione dell'uno al molteplice: ch'è quella di contrarietà, in cui il molteplice è prima, per la conoscenza sensibile, dell'uno. Modi dell'unità e della molteplicità.

4-5. S'illustra il significato d'*identità* e *somiglianza*.

6-7. La *diversità* si dice delle cose esistenti, in opposizione all'identità, in due modi principali.

8-10. In che la *differenza* differisce dalla diversità: essa implica anche l'identità. Ciò si vede bene nei *contrari*.

Cap. IV. — *Contrarietà e privazione.*

1-2. Contrarietà è differenza massima e perfetta tra le cose dello stesso genere.

3. Un contrario non può aver più di un contrario.

4-5. Varie definizioni della contrarietà, e casi secondari di essa.

6-7. Rapporto fra contraddizione e contrarietà, fra contraddizione e privazione.

8-9. Rapporto fra contrarietà e privazione: esempi e casi particolari.

10. Conchiusione. La prima contrarietà è quella dell'uno e del molteplice.

Cap. V. — *Di qual natura sia l'opposizione dell'uguale al maggiore e minore.*

1. L'opposizione espressa dalla disgiuntiva è sempre esclusiva.

2-3. Si pone il caso della disgiuntiva tra l'uguale e il maggiore o minore. Si rifiutano le soluzioni che van contro al principio che a un contrario si oppone un solo contrario, e che un contrario non può esser intermedio.

4-5. Soluzione: è una negazione privativa delle due contrarie disgiuntive e intermedia fra esse.

6-7. Perchè, come per l'uguale, non si può dir lo stesso per la negazione simultanea del buono e del cattivo, e del bianco e del nero. Per cose di genere diverso, poi, il caso non può assolutamente aver luogo.

Cap. VI. — *Di qual natura sia l'opposizione dell'uno al molteplice.*

1-2. Intesa semplicemente l'opposizione dell'uno al molti, si hanno queste assurde conseguenze: che l'uno è pochi, poco, molteplice.

3. Soluzione: il molti e il poco (o pochi) si oppongono come due forme del molteplice (in eccesso o in difetto). Se, invece, il molteplice vien inteso come numero, allora il suo opposto è l'uno, ch'è la sua misura.

4. Come il due è molti e pochi, anzi il primo in questo senso. Un errore di Anassagora.

5. L'uno e il molteplice, inteso come numero, son termini relativi, nel senso in cui lo sono la misura e il misurabile, la conoscenza e il conoscibile: non come contrari.

6. Differenza, in questo senso, tra la relazione dell'uno e il molteplice, e la relazione tra il conoscere e il conoscibile.

7. Conchiusione: l'uno e il molteplice si oppongono come contrari, nel senso dell'indivisibile e del divisibile; come relativi, nel senso aritmetico.

Cap. VII. — *Natura degl'intermedi.*

1-3. Che cosa sono gl'intermedi: essi risultano dai contrari. Sono, infatti, nello stesso genere l'uno dell'altro, e di ciò di cui sono intermedi. Anzi, gl'intermedi sono tutti di termini opposti, e propriamente (poichè non ci sono intermedi fra i termini contradittori, nè fra quelli relativi che non sian contrari) di contrari.

4-8. Gl'intermedi non solo risultano dai contrari, ma son composti di essi. I contrari, infatti, hanno un genere e le differenze: quello e queste sono anteriori a essi. Ora, come gl'intermedi nel genere si compongono dei contrari reali, così ci hanno da essere, corrispondentemente, intermedi tra le differenze e composti di esse. E in conchiusione tutte le specie di un genere o si spiegano con le differenze immediatamente (nel genere), e son contrari; o con una composizione di esse (nel genere), e sono intermedi.

Cap. VIII. — *Di qual natura sia la diversità della specie.*

1-2. Le specie hanno una diversità tra loro in quanto diversificano il genere stesso in cui convengono.

3-4. Tale diversità costituisce una contrarietà, ossia una differenza perfetta. Quella contrarietà è tra le specie o termini indivisibili, ma anche negli intermedi che li precedono.

5. Come debbano essere intesi il genere e la differenza in rapporto alle specie.

Cap. IX. — *Natura della contrarietà che costituisce la diversità di specie.*

1-3. Contrarietà che non producono una diversità di specie, e quelle che la producono: le prime riguardano gli accidenti della sostanza, o la sostanza in quanto in essa, oltre il concetto formale, è la materia.

4-5. La materia non produce una vera diversità di specie; pure la diversità di essa può produrre una differenza nelle qualità proprie, non accidentali, della sostanza.

Cap. X. — *Diversità di genere delle cose corruttibili e di quelle incorruttibili.*

1-2. Dal fatto che contrari accidentali sono nello stesso genere, non si può tirar la conseguenza che così sia anche l'essere corruttibile e l'essere incorruttibile, perchè questi riguardano la sostanza stessa delle cose.

3. Di qui si vede l'errore della dottrina platonica che pone che le idee siano dello stesso genere delle cose sensibili, laddove, poi, quelle si affermano incorruttibili e queste corruttibili.

LIBRO XI

PARTE PRIMA.

Capp. I-II. — *I problemi della metafisica* (cfr. lib. III).

I. — 1-2. Dei principii c'è una scienza unica, o più? — Cfr. III. 1, 8 (I); 2, 1-6 (*Quest. 1ª*).

3. Lo studio dei principii della dimostrazione spetta a un'unica scienza, o a più? — Cfr. III. 1, 4 (II); 2, 7-10 (*Quest. 2ª*).

4. La filosofia è scienza di tutte le sostanze, o no? — Cfr. III. 1, 5 (III); 2, 11-12 (*Quest. 3ª*).

5. E riguarderà soltanto le sostanze, o anche gli accidenti? — Cfr. III. 1, 7 (V); 2, 13-15 (*Quest. 4ª*).

6. Non può esser scienza delle cause, neppure di quella finale. — Cfr. III, cit. ai §§ 1-2.

7-8. Riguarderà le sostanze sensibili, o altre? Se altre, le specie o gli enti matematici? — Cfr. III. 1, 6 (IV); 2, 16-26 (*Quest. 5ª*).

9. Qual'è la scienza che studia la materia degli oggetti matematici?

10-11. Sarà scienza degli elementi o degli universali? Dei generi sommi o delle specie infime? — Cfr. III. 1, 9 e 10 (VII e VIII); 3, 1-4 e 5-12 (*Quest. 6ª e 7ª*).

II. — 1-3. C'è qualcosa al di là degl'individui? Difficoltà di ammetterne, ma anche di non ammetterne. — Cfr. III. 1, 11 e 12 (IX e X); 4, 1-13 (*Quest. 8ª*).

4. Il principio delle cose corruttibili e quello delle eterne è lo stesso, o no? — Cfr. III. 1, 14 (XII); 4, 17-30 (*Quest. 10ª*).

5-7. Difficoltà di ammettere come principii l'Ente e l'Uno. E gli enti matematici sono sostanze ed esistono separatamente? — Cfr. III. 1, 15 e 17 (XIII e XVII); 4, 31-42 e 5, 1 ss. (*Quest. 11ª e 12ª*).

8. Se la scienza è degli universali, come può riguardare la sostanza? — Cfr. III. 1, 16 (XIV); 6, 9-12 (*Quest. 15ª*).

9. C'è qualcosa oltre il sinolo, o no? — Cfr. III, cit. ai §§ 1-3.

10. I principii son gli stessi per la specie o per il numero? — Cfr. III. 1, 13 (XI); 4, 14-16 (*Quest. 9a*).

CAPP. III-IV. — *L'oggetto della metafisica* (cfr. IV. 1-3, 2).

III. — 1-4. La filosofia studia l'essere in quanto essere. Ma l'essere si dice in molti sensi, e per vari rispetti. Essi (e le loro contrarietà) si riferiscono, tuttavia, sempre a quello ch'è il modo principale dell'essere (o dell'Uno: chè i due termini si convertono).

5. Unica è la scienza dei contrari, perchè ognuno di questi si dice per privazione dell'altro. Si scioglie una difficoltà in proposito.

6-8. L'oggetto della matematica e della fisica, della dialettica e della sofistica. Esso non è l'essere in quanto essere; questo, invece, è oggetto della filosofia, la quale, non ostante i molteplici significati dell'essere (e de' suoi contrari), è una scienza unica.

IV. — 1. Compito della filosofia è lo studio anche degli assiomi, di cui pur fanno uso le altre scienze.

2-3. Rapporto della filosofia alla fisica e alla matematica.

CAPP. V-VI. — *Il principio di non-contraddizione, e sua difesa* (cfr. IV. 3, 5 sino alla fine del lib.).

V. — 1-3. Enunciazione del principio, e sua indimostrabilità. Come, allora, si deve procedere per confutare chi l'impugna.

4-9. Conseguenze assurde che, da un punto di vista dialettico, derivano se si nega quel principio.

VI. — 1-3. Dottrina di Protagora, e sua origine da quella dei filosofi naturalisti intorno al divenire.

4-10. Confutazione della dottrina protagorea.

11. Le due classi di oppositori: quelli che fan questione discorsiva, e quelli che muovono dalla realtà delle cose.

12-15. Il principio del terzo escluso, e impossibilità che le affermazioni sian tutte vere o tutte false.

CAP. VII. — *Oggetto e procedimento dell'indagine scientifica; rapporto tra le scienze e la metafisica* (cfr. VI. 1).

1-2. L'oggetto delle altre scienze è particolare, soltanto la metafisica studia l'essere in quanto essere. Le altre scienze procedono nell'indagine servendosi del senso, o di ipotesi; soltanto la metafisica studia la sostanza in quanto essenza pura.

3. La fisica è scienza teoretica, non pratica nè poietica.

4-8. Fisica e matematica, e differenza tra esse e la metafisica. Quale sia la scienza prima.

CAP. VIII. — *L'accidente; il vero e il falso* (cfr. VI. 2-4). *Il caso.*

1-4. La sofistica versa intorno all'accidente, non la scienza: chè di esso non c'è scienza.

5-6. Dell'accidente non esistono cause vere e proprie, le quali implicano, invece, la necessità.

7. Vero e falso consistono nel pensiero, non riguardano l'essere in sè e per sè.

8-9. Che cosa sia il caso, e suo rapporto al pensiero. Il caso è oscuro al ragionamento e causa accidentale, in bene o in male. Se si vuol far di esso la causa dell'universo, prima di esso, tuttavia, ci sono l'intelligenza e la natura.

PARTE SECONDA.

CAP. IX. — *Il movimento come atto dell'oggetto in quanto potenza.*

1-2. Distinzione dell'essere in atto, in potenza, e in potenza e atto insieme; e nelle categorie del reale. Il mutamento e movimento ha una realtà determinata nelle categorie particolari.

3-5. Il movimento è l'atto di ciò ch'è in potenza, non in quanto è ciò che è, ma in quanto potenza. Si conferma questa distinzione con la considerazione dei contrari e del loro sostrato.

6. Si distingue l'atto come forma pienamente realizzata, in cui non esiste più la potenza, dall'atto ch'è il processo di realizzazione della potenza.

7-9. Una prova della giustezza di questo concetto del movimento si ha anche dalle deficienze delle dottrine altrui intorno a esso. Difficoltà di afferrare l'atto del movimento nella sua attualità.

10. L'atto del motore e l'atto del mosso sono, per quanto distinti, uno stesso atto.

CAP. X. — *L'infinito non esiste in sè e per sè, ma come accidente, e non come attualità.*

1. Quel che s'intende per infinito.

2-4. Esso non ha esistenza propria: dovrebbe, infatti, esser indivisibile, e però non infinito; neanche il numero e la grandezza, di cui è accidente, esistono per sè; nè può essere elemento delle cose.

5-7. Esso non ha un'esistenza attuale: chè dovrebb'essere indivisibile e insieme divisibile in parti sempre divisibili. Non può, dunque, esistere nelle cose sensibili, nè come numero.

8-9. Dal punto di vista fisico, dovrebb'esser corpo, e però o composto o semplice: nessuna delle quali due cose è possibile.

10-14. Nell'infinito non è possibile una distinzione delle parti nè riguardo alla loro quiete e al loro moto; nè riguardo alla qualità e quantità originarie degli elementi del tutto; nè riguardo ai luoghi da essi occupati.

15. L'infinità in grandezza è il presupposto di quella del movimento, e questa di quella del tempo.

CAP. XI. — *Mutamento e movimento.*

1-2. Forme e termini del mutamento e movimento in generale: i termini, in sè, non mutano.

3-4. Il mutamento è fra termini opposti, contrari o contradittorii, non entrambi negativi. Sì che tre sono le specie di mutamento: due di esse riguardano la generazione e corruzione.

5-7. Del non-essere nel senso del falso, e di quello ch'è mera potenza, non c'è movimento. Del non-essere, invece, c'è, in certo senso, generazione, la quale, come la corruzione, è altra cosa dal movimento. Se del non-essere ci fosse movimento, esso esisterebbe in qualche luogo.

8. Il movimento è, propriamente, non fra termini contradittorii, ma contrari o intermedi.

CAP. XII. — *Non esiste mutamento del mutamento. Successione, contiguità, continuità.*

1. Non essendoci movimento della sostanza, della relazione, del fare e patire, restano tre categorie nelle quali può aver luogo il movimento.

2-4. Non esiste mutamento del mutamento: altrimenti, o si dovrebbe considerare il mutamento come un sostrato permanente di qualità accidentali (il che è assurdo); ovvero come una realtà comune di processi opposti: ma, propriamente, quella realtà comune è l'essere concreto che muta da un termine all'altro del processo stesso.

5. Se ci fosse un mutamento del mutamento, anche del primo dovrebb'esserci mutamento, e si andrebbe all'infinito.

6. Aggiungi che il generarsi dovrebbe, in tal caso, esser il soggetto stesso del corrompersi.

7. E mancherebbe la possibilità di quella distinzione dei termini che caratterizza ogni mutamento concreto.

8-9. Dilucidazioni sul movimento qualitativo, e su ciò che si dice «immobile».

10-13. Quando è che le cose sono unite spazialmente, contrarie, consecutive, contigue, continue.

LIBRO XII

IL MONDO E DIO

PARTE PRIMA: I PRINCIPII DELLA REALTÀ IN GENERALE E DI QUELLA SENSIBILE IN PARTICOLARE (capp. I-V).

I. — *Il problema della realtà sostanziale.*

Cap. I. — 1-4. Indagare i principii del reale è porsi, in primo luogo, il problema della sostanza: come dimostra anche la storia della filosofia antica e moderna.

II. — *La sostanza sensibile e quella puramente intelligibile.*

5-7. I generi di sostanze e loro varie distinzioni. Fisica e metafisica.

III. — *Principii e leggi del mutamento delle sostanze sensibili.*

8. Il mutamento è da un contrario all'altro: donde la necessità di un sostrato,

Cap. II. — 1-3. e della materia. Le quattro specie di mutamento. Il divenire come passaggio dalla potenza all'atto.

4-6. Accenni storici al concetto di materia. Necessità di por di questa generi diversi.

7. Tre sono, dunque, i principii: materia, forma e privazione.

IV. — *Materia e forma in quanto principii primi.*

Cap. III. — 1. Nè la materia nè la forma, in quanto principii, son soggette a generazione.

V. — *Natura ed arte.*

2. Differenza tra ciò che si genera per natura o per arte, a caso o da sè.

VI. — *La sostanza composta e il suo principio motore.*

3-4. Tre aspetti della sostanza. Se la forma possa avere una propria esistenza oltre quella della sostanza composta.

5-7. In qual senso la causa motrice precede tale sostanza, e se sia perciò necessario ammettere l'esistenza delle idee.

VII. — *Se le sostanze sensibili abbiano, o no, gli stessi principii elementari.*

Cap. IV. — 1-3. Non ci sono principii elementari comuni a tutte le categorie, nè una categoria può esser elemento di un'altra: non ci sono elementi, dunque, che sian gli stessi per tutte le cose.

4-5. Materia, forma e privazione, sono principii che son gli stessi per tutte le cose, ma soltanto analogicamente.

6-9. Se la causa motrice si considera esterna alla cosa prodotta, i principii diventan quattro; se, invece, s'identifica con la causa formale, i principii restan tre. Esempi.

Cap. V. — 1. La causa sostanziale è causa anche, quanto all'esistenza, degli accidenti.

2. Principii comuni, nel senso su spiegato, sono anche la potenza e l'atto.

3. I principii, inoltre, posson essere universali o particolari.

4-6. Si riassume e conchiude.

PARTE SECONDA: Dio.

Sez. I. — *Necessità di porre come principio primo di tutti i principii una sostanza che sia puro atto.*

Cap. VI. — 1-2. Il movimento, come il tempo, è eterno: è necessario, quindi, che esista una sostanza eterna immobile.

3. La sua sostanza dev'esser pura forma e atto in atto.

4-8. Si risponde all'obbiezione che l'atto presuppone la potenza, e si dimostra con l'esame anche delle dottrine dei predecessori, che l'atto è prima della potenza.

9. Soltanto così si spiega la regolarità del movimento dell'universo.

Sez. II. — *Esso muove non mosso: ed è perciò il Bene e il primo Intelligibile.*

Cap. VII. — 1-5. Egli muove come muove l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza; e poichè il principio in questo è l'intelligibile, e il bene trovasi nella stessa categoria dell'intelligibile, egli sarà il primo Intelligibile e il sommo Bene. Una causa di tal natura è al di là di ogni movimento e contingenza.

Sez. III. — *Altri attributi di Dio.*

6-10. Beatitudine della divina intelligenza nell'atto eterno d'identificarsi con l'intelligibile stesso. Onde l'intendere in lei è anche vita continua e perfetta.

11. Errore dei Pitagorici e di Speusippo intorno alla natura del primo principio.

12-13. Dio è senza grandezza e non soggetto a mutamento.

Sez. IV. — *Le Intelligenze motrici.*

Cap. VIII. — 1-3. Quale è il loro numero? I predecessori, compresi i seguaci di Platone, non dicon nulla di chiaro su ciò. Del movimento primo dei cieli il motore è unico. Ma ci sono altri movimenti e altre sostanze eterne, che presuppongono, quindi, altre intelligenze motrici, in ordine corrispondente all'ordine loro.

4-6. Necessità di ricorrere all'astronomia, ch'è, tra le matematiche, più vicina alla filosofia.

7-10. La dottrina di Eudosso e di Callippo sul numero delle sfere celesti, e proposta di una correzione al loro calcolo.

Sez. V. — *Monoteismo e politeismo. Valore della mitologia e della tradizione religiosa.*

11-12. Come non può esserci un movimento che non abbia per fine un primo motore immoto, così non può esserci un motore primo immoto che non abbia per effetto un movimento celeste. Onde il numero di quei motori sarà uguale a quello di questi movimenti.

13. Ma unico è l'universo, e unico è il Motore Primo immoto.

14-15. Fondamento di verità ch'è nella tradizione mitologica religiosa.

Sez. VI. — *Dio in quanto pensiero pensante se stesso: coscienza e autocoscienza.*

Cap. IX. — 1-5. Difficoltà intorno all'oggetto del pensiero divino, se è altro da esso. Bisogna, dunque, che l'oggetto sia l'atto stesso che lo pensa.

6-9. Dal confronto fra l'intelligenza divina e quella umana nascono altre difficoltà, alle quali si risponde.

Sez. VII. — *Dio in quanto fine ultimo dell'ordine universale, immanente e insieme trascendente.*

Cap. X. — 1-3. Illustrazione del concetto ed esempi.

Epilogo. — *Le dottrine dei predecessori al lume del nuovo principio.*

4-10. Tutti fan venire tutte le cose da contrari: loro errori.

11-16. Altro errore: non pongono un principio primo come causa motrice e finale suprema dell'universo.

DELLE IDEE E DEI NUMERI

LIBRI XIII e XIV

PARTE PRIMA: Numeri ideali e numeri matematici in Platone e nei suoi successori.

(Libro XIII, capp. I-IX, 17).

Cap. I. — 1-2. Oltre le sostanze sensibili, ce ne sono altre? Necessità di tener conto delle opinioni precedenti.

3. Le due opinioni fondamentali, e divisione in tre gruppi di quelle derivate.

4-6. Ordine che si seguirà nella trattazione.

I. — *Gli oggetti matematici in quanto tali.*

7. O esistono nelle cose sensibili (A); o fuori di esse (B); o in un altro modo (C).

Cap. II (A). — 1-3. Non esistono nelle cose sensibili, perchè due solidi non possono occupare lo stesso spazio (a); perchè, altrimenti, anche le idee dovrebbero, come essi, esser nelle cose (b); perchè essi e i corpi dovrebbero esser parimenti divisibili o indivisibili (c).

(B). — 4-5. Nè possono esistere separatamente: chè con lo stesso criterio dovrebbero aver esistenza separata, gli uni fuori degli altri, i loro principii generatori, dai più complessi via via sino ai più semplici, al punto e all'unità; e se ne moltiplicherebbero i generi, tanto che sarebbe difficile determinare quali tra essi sono gli oggetti propri della geometria e dell'aritmetica (a).

6. Per l'astronomia, l'armonica, l'ottica ci vorrebbero oggetti esistenti al di là di quelli sensibili. Ma lo stesso si dovrebbe dire per tutte le scienze di cose sensibili (b).

7. E ci dovrebbero essere oggetti anche più universali di quelli della geometria e dell'aritmetica (c).

8-10. Gli oggetti matematici dovrebbero esser prima delle sostanze sensibili; invece, sono a queste manifestamente posteriori per natura, nello stesso modo che l'inanimato è posteriore all'animato (in questo c'è l'anima che fa l'unità delle cose: come gli oggetti matematici hanno unità, non potendo essere neppure immaginati come viventi?). Prima posson essere per generazione, nel senso in cui l'imperfetto precede il perfetto (d).

11. Essi non posson esistere separatamente perchè non sono sostanza, nè come forma, nè come materia (e).

12. Essi son prima ed esistono soltanto astrattamente, non realmente. Esempi di questa priorità (f).

13. *Conchiusione.* Non esistono, dunque, come sostanze, nè nelle cose sensibili, nè fuori di esse, salvo che astrattamente. O, dunque, non esistono affatto, o esistono in altro senso.

Cap. III (C). — 1-2. Le matematiche riguardano le cose sensibili, ma le considerano soltanto per la grandezza e per il numero: nello stesso modo che la meccanica ne studia il movimento, senza che per questo debba il movimento aver un'esistenza propria.

3-7. Esistono, dunque, gli oggetti matematici? Esistono certamente, come esistono le proprietà delle cose, delle quali ogni scienza studia alcune separatamente dalle altre, per via di astrazione, concettual-

mente. E ogni scienza è tanto più rigorosa quanto più il concetto è semplice e astratto. I concetti matematici, quindi, rispondono a realtà in quanto son astratti dalle cose, e in queste esistenti potenzialmente.

8. Si respinge l'accusa che le scienze matematiche ignorino il bene e il bello.

II. — *Le Idee per se stesse considerate.*

Cap. IV. — 1. Si vuol esaminare la dottrina delle idee quale fu formulata da principio, indipendentemente dal rapporto con i numeri.

2-3. Origine della dottrina platonica. Eraclito e il perpetuo fluire delle cose. Socrate: la sua scoperta del concetto e i principii del metodo induttivo-dialettico. Differenza fondamentale tra Socrate e i Platonici.

4-6. Critica della dottrina delle idee. *a*) *Dal p. d. v. dialettico*: 1. esse moltiplicano il numero degli oggetti; 2. le argomentazioni dei Platonici o non provano nulla, o portano a porre idee di cose delle quali essi stessi non credono che ce ne siano; 3. portano alla negazione de' loro stessi principii;

7-10. 4. in contraddizione con la loro stessa dottrina, ci dovrebbero essere idee anche di ciò che non è sostanza.

11. 5. Critica delle differenze che i Platonici adducono tra idea e concetto.

Cap. V. — 1-2. *b*) *Dal p. d. v. del reale*: 1. Le idee non dànno ragione del mondo sensibile e non giovano alla scienza di esso;

3. 2. Vanità della dottrina delle idee come modelli per spiegare l'essere e il divenire delle cose. Ci dovrebbero, inoltre, esser molti modelli per ogni oggetto. Ben più: ci dovrebbero essere modelli anche per le idee, le quali sarebbero, così, copie e modelli insieme.

4. 3. Le idee non posson esser la sostanza delle cose se non fuori di esse. Nè esserne la causa, perchè non sono attività produttiva. E come non c'è bisogno di esse per le cose prodotte dall'arte, così se ne può far a meno anche per quelle prodotte dalla natura.

III. — *I numeri come sostanze separate e cause prime del reale.*

A — *Varietà teorica e storica della dottrina.*

Cap. VI. — 1-4. Se il numero è qualcosa di esistente per sè in natura, allora: o tra le unità, che formano ciascun numero, c'è una differenza specifica, sì che non si possono addizionare (I); o le unità si possono, tutte, addizionare (II); o le unità di uno stesso numero sono addizionabili, ma non quelle di numeri diversi (III).

5. Si potrebbero pensare anche tutti i tre casi insieme.

6. I numeri, poi, o esistono indipendentemente dalle cose sensibili; o sono pitagoricamente le cose sensibili stesse; ovvero, alcuni nel primo modo, altri nel secondo.

7. Questi sono tutti i modi di esistere che si possono pensare, e che, tranne il caso (I), sono stati propugnati. Infatti:

8-11. Alcuni (I) sostengono esistere due generi di numeri: quelli ideali e quelli matematici, entrambi dipendenti dalle cose sensibili; altri (II) pongono soltanto i numeri matematici, ma, poi, o li considerano come indipendenti dalle cose sensibili, o come costituenti le cose sensibili stesse; altri ancora (III) identificano i due generi posti dai primi.

12-14. Corrispondentemente per le figure geometriche: alcuni distinguono in esse due generi, quello propriamente geometrico e quello ideale; altri pongono soltanto il primo genere; altri identificano i due generi.

15. Tutti coloro che pongono il numero come principio delle cose, ammettono l'esistenza di numeri puramente aritmetici, salvo i Pitagorici che lo concepiscono fornito di estensione.

16. Questi sono tutti i modi possibili di pensare intorno ai numeri: tutti insostenibili, ma forse alcuni più degli altri.

B — *Confutazione della dottrina del primo gruppo di Platonici.*

Cap. VII. — 1. Esamineremo se questa dottrina regge nei tre casi: che le unità si concepiscano come tutte addizionabili (a); ovvero come tutte inaddizionabili (b); ovvero addizionabili soltanto quelle di uno stesso numero (c).

2-3. (a) Nel primo caso si ha il numero aritmetico soltanto, il quale è molteplice, non il numero ideale, ch'è unico. E poichè i principii delle cose son per essi quelli del numero, e le idee in questo caso non son più numeri, le idee neppure esistono.

4-5. (b) Se le unità sono inaddizionabili, il numero, che ne risulta, non può essere quello aritmetico; ma neppure quello ideale, sia che le unità si concepiscano come date simultaneamente, e sia che si concepiscano in ordine progressivo.

6-7. In quest'ultimo caso, anzi, si avrebbe che le unità precederebbero i numeri da cui prendono il nome: si avrebbe, ad es., una terza unità prima del tre; e via dicendo. E come c'è una prima unità, una seconda, ecc.; così dovrebb'esserci una prima diade, una seconda, ecc. Ma è ciò conciliabile col concetto loro di numero ideale?

8-10. La serie dei numeri non vien fuori col loro metodo ideale, ma con quello dell'aritmetica. E col loro metodo non si spiega nè la molteplicità di ciascun numero, nè come risulti da unità precedenti con unità posteriori.

11. (c) Nel terzo caso, si mostra con un esempio ch'è impossibile

concepire che le unità sieno differenti e però inaddizionabili se son di numeri diversi, indifferenti e addizionabili se di uno stesso numero.

12-13. Il loro errore è in questo: che, per giustificare l'esistenza del numero ideale, son costretti a porre l'unità delle parti, di cui risulta composto il numero, fuori di esse.

14. Le parti del numero ideale non possono essere nè le une prima delle altre, nè simultanee.

15-16. Un'unità non differisce da un'altra nè per quantità nè per qualità: negar ciò conduce a difficoltà e assurdi evidenti.

17-18. Con la loro teoria della diversità qualitativa dei numeri e delle unità, anche quando ragionano coerentemente, van contro al modo più comune d' intendere il numero in aritmetica. Nè le difficoltà che essi affacciano contro questo, valgono a giustificare la loro teoria.

Cap. VIII. — 1-4. Essi dovrebbero, prima, affrontare la questione: come le unità, di cui risultano composti i numeri, possano differire tra loro o qualitativamente o quantitativamente. Si avvedrebbero che ciò non è possibile, e neppure giustificabile con i loro principii. E che rende impossibile addizionare le unità, anche quelle di uno stesso numero.

C — *La dottrina del secondo e terzo gruppo, e dei Pitagorici (cenno).*

5-9. Neppure si può approvare la dottrina di coloro che dicono, sì, le idee non esistere, ma, poi, concepiscono il numero come una realtà indipendente e fanno dell'Uno in sè il principio delle unità componenti i numeri. Tanto vale, allora, porre anche un due in sè, un tre in sè, ecc., e, insomma, tornare alla teoria dei numeri ideali.

10. Peggiore di tutte è la teoria del terzo gruppo, perchè, mentre non riesce a porre il numero matematico, ha tutte le difficoltà della teoria dei numeri ideali.

11. I Pitagorici sfuggono a queste, ma, poi, ne hanno altre insuperabili. Come, dai numeri, ossia da ciò che non ha grandezza, posson esser costituite le cose?

12. In conchiusione, il numero non è una realtà esistente per se stessa.

D — *Confutazione della dottrina del secondo e terzo gruppo.*

1. *Come dal grande-piccolo risultano le unità del numero?*

13-15. Essendo le unità, di cui si compone il numero, senza differenze, come posson derivare da un principio differenziante, quale il grande-piccolo? E le unità componenti un numero son tutte uguali, o no? Come, allora, e che è l'unità di un numero? E donde l'unità ch'è prima del numero?

2. *Quanti sono i numeri ideali?*

16-17. Se il numero è una realtà già esistente, sarà o infinito o finito. Infinito non può essere: chè l'infinito non è nè dispari nè pari, e d'altronde un infinito di natura ideale è contradittorio.

18-20. Se è finito, per quanto grande, le specie del reale saranno sempre molte di più; oltre di che, col puro criterio aritmetico, ne verrebbero tra di loro rapporti assurdi.

21-25. Altri assurdi derivanti dal porre come numeri ideali quelli contenuti nella decade.

3. *Qual'è la natura dell'Uno?*

26-28. L'Uno può esser inteso come principio dal p. d. v. della forma, o da quello della materia, e può esser prima per il concetto o per il tempo, in atto o in potenza. Essi non fan distinzione; e mescolano immediatamente, nella concezione dell'Uno, il p. d. v. logico con quello matematico-materiale.

29-30. Essendo le unità componenti il numero più vicine alla natura dell'Uno, dovrebbero esser prima. E se il 2 e il 3 han, ciascuno, unità, fanno una diade. Donde, questa?

Cap. IX. — 1. E, in conchiusione, dall'Uno vien prima l'1 o il 2?

4. *Difficoltà intorno ai principii degli oggetti geometrici.*

2-4. Distinzioni introdotte nel grande-piccolo per spiegare i vari generi di grandezze; e come, in ogni modo, esse dànno di queste soltanto ciò ch'è accidentale.

5. [Pensando un numero, pensiamo all'Uno in sè o alle unità che lo compongono?]

6. Altra escogitazione tentata, ma con uguale risultato, per spiegare l'origine delle grandezze geometriche.

5. *Altre difficoltà intorno alla derivazione dei numeri e delle grandezze.*

7-10. Come alcuni si studiano, invano, di ricavare il numero dall'Uno e dal molteplice, invece che dall'Uno e dal grande-piccolo. Le difficoltà restano, in fine, le stesse.

11. Altre difficoltà riguardanti la natura del punto, cioè l'elemento dal quale fanno derivare le grandezze.

6. *Conchiusione.*

12-17. Queste e simili considerazioni mostrano l'impossibilità che il numero e le grandezze esistano per se stessi. Anche la disparità d'opinioni tra i rappresentanti di questi gruppi è un indizio ch'essi, pur vedendo le difficoltà implicite nella dottrina del Maestro (il quale, tuttavia, non arrivò alle erronee conchiusioni di alcuni di essi), non sanno nè possono uscirne, perchè muovono da premesse false.

PARTE SECONDA: NUMERI-IDEE E NUMERI MATEMATICI COME PRINCIPII PRIMI DELLE COSE: CRITICA.

(Libro XIII, cap. IX, 18 — Libro XIV).

A. CRITICA DELLA DOTTRINA DELLE IDEE-NUMERI.

1. — *Se l'universalità dei principii possa esser concepita come in Platone.*

XIII. CAP. IX. — 18-20. Argomento e ordine della trattazione.

21-24. Significato e origine storica della dottrina delle idee come principii universali esistenti fuori del mondo sensibile.

CAP. X. — 1. La questione è già per se stessa grave di difficoltà; la soluzione platonica la rende insolubile. Poichè:

2-5. a) Se i principii sono singolari, tutte le cose esistenti si risolveranno in elementi dati una volta sola, i quali non saranno più oggetto del sapere: la scienza, infatti, è dell'universale.

6. b) Se i principii sono universali, come, se non sono sostanze, son principii di queste?

7-8. Le difficoltà sono insolubili con la dottrina delle idee. Bisogna, invece, affermare l'immanenza dell'universale alle cose singolari.

9-11. La scienza, infatti, è universale e dell'universale; ma si determina e attua nella conoscenza del singolare.

2. — *Se i principii delle cose possano esser concepiti al modo dei Platonici.*

XIV. CAP. I. — 1-2. Un errore comune a tutti i Platonici è di far contrari i principii, mentre nessun contrario può essere principio.

3-6. Divergenze e incoerenze dei Platonici intorno al principio materiale.

7-9. L'uno (ch'è il loro principio formale) significa, propriamente, la misura di un molteplice.

10-15. Ciò posto, è da dire, quanto al loro principio materiale, ch'essi commettono due errori principalmente: l'uno è di considerare affezioni e predicati delle cose come loro elementi costitutivi; l'altro, di adibire come principii sostanziali concetti di relazione, quasi che una relazione potesse esser sostanza.

CAP. II. — 1-3. Aggiungi che, se il numero consta di un elemento materiale, esso non è più, di diritto almeno, eterno: come, invece, vorrebber essi (comunque, poi, la pensino intorno all'elemento materiale).

4. L'origine prima degli errori della dottrina platonica, in questi principii, fu il porre il problema nei termini in cui l'aveva posto Parmenide. Platone, infatti, pensò che non si potesse spiegare la molte-

plicità dell'essere se non si ponesse che anche il non-essere è, e che perciò ci fosse, oltre l'essere, qualcos'altro.

5-6. Ma, oltre che l'essere non ha un unico significato, e però non può essere considerato come uno; come il non-essere può produrre le differenze categoriche dell'essere? Il non-essere stesso implica tali differenze.

7-9. Il non-essere, inoltre, significa o il falso o la potenza: non da quello, ma da questa bisognava rifarsi per intendere la molteplicità e generazione delle cose. Ma l'aver trascurata la molteplicità categorica dell'essere fu la causa per cui sfuggì loro anche la ragione, che pur cercavano, della molteplicità sostanziale delle cose.

10-16. Invece, per spiegare la molteplicità categorica dell'essere, venne esibito il concetto di relazione, ch'è soltanto uno dei modi dell'essere (ed esso stesso molteplice); e per spiegare la molteplicità delle cose, si ricorse a un concetto puramente quantitativo, quasi che questo potesse dar ragione della molteplicità delle essenze reali e concrete.

B. Il numero come esistenza separata e causa delle cose.

1. — *Critica della dottrina dei numeri matematici come esistenti separatamente.*

17-18. La dottrina delle idee-numeri in qualche modo giustifica la loro realtà; ma, rinunciando all'esistenza delle idee, come seguitar a credere all'esistenza dei numeri?

Cap. III. — 1-7. I Platonici schietti, infatti, pongono un principio ideale trascendente il mondo sensibile, contrariamente ai Pitagorici che identificano le cose con i loro principii. Gli uni errano, perchè pongono trascendente il principio, gli altri perchè lo trattano fisicamente. Pure qualche ragione hanno gli uni e gli altri. Ma chi ha rinunciato all'idealità del principio, e tuttavia lo fa trascendente, come può sostenere che le verità e proprietà matematiche non riguardano il mondo sensibile? Forse con l'argomento pitagorico dei limiti con i quali i corpi vengon definiti? Ma questo non prova il loro assunto. Tanto più ch'essi neppure sanno spiegare il passaggio dal numero alla grandezza geometrica, e son costretti a ricorrere a una molteplicità di principii che fa dell'universo una serie di episodi.

8-10. Per risolvere quest'ultima difficoltà alcuni son ricorsi a un principio materiale oltre quello ideale. Ma quel principio materiale han trasformato, poi, in ideale, e così non spiegano più nulla. L'origine prima del loro errore è nella stessa dottrina delle idee-numeri, dove si fa uso di un principio come il grande-piccolo, che par unico, ed è molteplice e però presuppone già il numero che, viceversa, si dovrebbe spiegare con esso e con l'Uno.

11-12. Poi: se il numero è un'entità eterna, come si dà una genesi di esso? Lasciam da parte i Pitagorici, i quali fanno ancora della fisica;

Cap. IV. — 1. ma costoro voglion fare della filosofia, e intanto ricorrono a concetti cronologici.

2. — *Del rapporto tra i primi principii e il bene.*

2. Problema: il bene è un principio, ovvero è posteriore ai principii?

3-7. Alcuni contemporanei, per evitare le difficoltà della dottrina che fa dell'Uno il principio primo di tutte le cose, e non soltanto del numero matematico, hanno negato la sua identità col bene in sè. Con essi sembrano andar d'accordo i filosofi-poeti più antichi; altri, no, e neppure il buon senso, il quale esige che ogni principio sia perfetto.

8-11. Assurdi derivanti dalla su accennata identificazione del bene in sè con l'Uno.

12. Ma questi assurdi derivano, in primo luogo, dall'errata concezione del principio,

Cap. V. — 1. non dalla ragione addotta del mondo animale e vegetale dove il perfetto sembra uno sviluppo dell'imperfetto: chè questo, in realtà, presuppone un principio perfetto.

3. — *Difficoltà della genesi, data da costoro, del numero.*

2. Come, poi, lo spazio, per costoro, esiste simultaneamente ai solidi matematici?

3-5. E come il numero vien generato da' suoi principii? Per mescolanza? Per composizione? Per generazione interna, o esterna? Impossibile ognuno di questi modi.

6-7. Da un contrario, o dai contrari? Ci vorrebbe un sostrato permanente; e la sostanza del numero, se ha una generazione, ha, allora, anche una corruzione.

4. — *Come i numeri sono causa dell'esistenza delle cose?*

8-10. Forse ne costituiscono la sostanza nel modo che faceva vedere Eurito? Ma, allora, per lo meno, non spiegano le qualità delle cose. Oppure perchè son rapporti? Ma ogni rapporto è, sempre, rapporto tra cose, altre da quel rapporto; e se no, è un numero risultante da unità astratte. Il numero, dunque, non è nessuna delle quattro specie di cause.

Cap. VI. — 1-2. Forse che le cose son più perfette se risultan composte secondo una certa proporzione? Non è sempre vero. E in ogni modo le parti componenti son di genere diverso, sì che il loro rapporto si esprime come un'addizione, non come una moltiplicazione.

3-6. Ponendo la natura del numero come comune a tutte le cose, avviene che uno stesso numero si trova a dover rendere ragione di cose del tutto diverse. Come, allora, sostenere ch'esso è la causa per

cui una cosa è quello che è? Esempi di corrispondenze del tutto arbitrarie poste dai Pitagorici tra i numeri e le cose.

7-8. Ciò che si può concedere a tale dottrina è che negli oggetti matematici, così come nelle cose del mondo sensibile, c'è un ordine che ne fa la bellezza e perfezione. Ma si tratta di analogia, non di un'identità di natura! E, in ogni modo, di quell'analogia e corrispondenza tra le cose ce se ne può render conto col numero matematico, in cui le unità son della stessa specie, non con la teoria dei numeri-idee o numeri ideali.

9. Conchiusione: gli oggetti matematici non hanno esistenza separata, e i principii delle cose sensibili non son quelli dati da costoro.

LIBRO PRIMO

Capitolo I.

1 Tutti gli uomini desiderano naturalmente di sapere [1]: 980 a
ne è prova il diletto che provano per le sensazioni, le quali essi amano anche indipendentemente da ogni vantaggio, per se stesse, soprattutto quelle della vista. Si può dire, infatti, che più di ogni altra cosa noi desideriamo di vedere, e non soltanto per l'operare, ma anche quando non ci proponiamo nessun'azione: questo, perchè la vista, tra i sensi, è quella che, presentando più gran numero di differenze, ci fa conoscere di più [2].

---

(1) *Sapere* è il conoscere già organizzato in qualche modo. Qui equivale al *conoscere* in generale. Questa equivalenza, tuttavia, vien limitata, da un lato, al conoscere puro, disinteressato, distinto dal pratico; dall'altro, al conoscere che non sia, come nei bruti, mera sensazione e memoria di sensazioni. Soltanto l'uomo, fornito del nous, ch'è in lui l'organo del divino, conosce e sa veramente (così, come l'uomo soltanto è soggetto di *azione* vera e propria); e poichè ogni essere tende al suo principio, in cui consiste la sua perfezione, l'uomo *desidera il sapere*, ch'è perfezione del suo intelletto, per attingere in questa la sua felicità suprema.

(2) Cfr. *De sensu*, I. 437 a, 2: «(Le sensazioni) rivelano molte differenze, dalle quali sorge il comprendimento (φρόνησις) delle cose intelligibili e di quelle pratiche. Tra queste stesse sensazioni, poi, la vista è superiore in rispetto alle cose necessarie e per se stessa; l'udito, in rispetto all'intelligenza e per accidente. La facoltà visiva, infatti, rivela numerose differenze e di ogni specie, perchè il colore appartiene a tutti i corpi, tanto che specialmente per mezzo della vista son percepiti anche i sensibili comuni: chiamo sensibili comuni la figura, la grandezza, il movimento, il numero». — Aless. [Alexandri Aphrodisiensis *In Aristotelis Metaphysica commentaria* edidit M. Hayduck, Berolini 1891: è incerto se il commento, dal lib. VI in poi, sia di Aless.] osserva, a questo luogo, che «numerose

Gli animali sono da natura forniti di senso, ma in alcuni 2
980 b di essi dal sentire si forma la memoria, in altri no. E perciò i primi sono più sagaci e capaci d'imparare (1) degli altri che non possono ricordare. Sagaci, ma senza capacità d'im- 3
parare, sono quanti non hanno l'udito: per es., le api, e se c'è altro genere simile di animali. Invece, imparano quelli che oltre la memoria hanno anche questo senso (2).

Mentre, poi, gli altri animali vivono d'immagini e di remi- 4
niscenze (3) soltanto, e di esperienza ne hanno poca (4), gli

---

sono le differenze tra i colori estremi del bianco e del nero, mentre tale molteplicità di differenze non ha luogo tra il caldo e il freddo, il secco e l'umido». Ma A. guarda più al fatto che il colore è di tutti i corpi, e che con la vista soprattutto noi percepiamo, sebbene indirettamente, anche i sensibili comuni (quelli che divennero, poi, le qualità primarie, oggettive, delle cose). — L'udito ci permette di cogliere il pensiero attraverso la parola; ma, in quanto la parola è suono, e questo non ha che vedere con l'intelligenza, il rapporto è accidentale.

(1) φρόνιμος, in proprio senso, può esser soltanto l'uomo, perchè la φρόνησις, com'è definita in *Ethica Nicomachea*, VI. 5. 1140 b, 20, è «un abito pratico intorno ai beni umani con vera ragione». (Non si trascuri di notare che la φρόνησις ha talora in Aristotele, in un uso più vicino a quello platonico, un significato piuttosto teoretico). Ma in largo senso, in quanto la prudenza, a differenza della sapienza (σοφία), versa intorno alle cose mutevoli e particolari, ed è pratica, «si chiamano prudenti anche talune bestie, quando paiono possedere la facoltà di provvedere alla lor propria vita» (ivi, 1141 a, 26). — μαθητικά, anche questo, in largo senso: *docilia*; forniti di una *virtus* (naturale), onde posson essere addomesticati, ammaestrati: per es., il cane, il cavallo, il pappagallo, e altri animali, che, avendo l'udito, percepiscono il comando o le minacce.

(2) «Patet, igitur, tres esse gradus cognitionis in animalibus. Primus est eorum quae nec auditum nec memoriam habent: unde nec disciplinabilia sunt, nec prudentia; secundus est eorum quae habent memoriam, sed non auditum: unde sunt prudentia, et non disciplinabilia. Tertius est eorum, quae utrumque habent, et sunt prudentia et disciplinabilia»: S. Tom. [S. Thomae Aq. *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, a cura di R. Cathala, presso il Marietti di Torino], § 13.

(3) Per il rapporto tra φαντασία e μνήμη, v. *De Memoria*, 1. 451 a, 14: la memoria è φαντάσματος, ὡς εἰκόνος οὗ φάντασμα, ἕξις: occorre, cioè, non soltanto ritenere l'immagine, ma riconoscere anche il suo rapporto all'oggetto. Inoltre, la memoria implica il tempo (ivi, 449 b, 28). Ivi, 453 a, 5, vien distinta quella forma propria dell'uomo ch'è ricerca volontaria del ricordo. Per la fantasia, v. *De Anima*, III. 3. 427 b, 29 ss.

(4) *Poca, o nulla*, commenta Aless., ovvero nel senso di un'*analogia*, così come dianzi per la φρόνησις (ma si può dire lo stesso per la μνήμη). L'esperienza, infatti, radunando il molteplice delle sensazioni intorno a uno stesso oggetto, è un processo di unificazione che, per quanto elementare, implica il concetto: onde è, come dice Aless., λογική τις γνῶσις. Si ha da intendere, dunque,

uomini, invece, vivono anche con arte e con ragionamento. In essi dalla memoria si forma l'esperienza: poichè molti

---

in un senso ampio, come prodotto di un'attività puramente sensibile, che, tuttavia, ha già in sè la potenza e il principio del grado superiore (benchè negli animali che ne sono forniti, mancando del nous, sia destinata a non passare mai all'atto e alla sua esplicazione).

Si tenga presente che l'αἴσθησις è, per A., non soltanto la nostra *sensazione*, ma anche quel che intendiamo per *percezione*: atto immediato di conoscenza di un oggetto dei sensi: il suo primo apparire e presentarsi al nostro spirito (come noi diciamo), ma come oggetto che ha una sua propria esistenza. In questo senso è già un primo grado di conoscenza. Il sentire, infatti, come si dice nel *De An.*, III. 2. 426 b, 10: κρίνει τὰς ὑποκειμένου διαφοράς: esso è già una δύναμις σύμφυτος κριτική (*Anal. Post.*, II. 19. 99 b, 34). Il processo conoscitivo dalla sensazione al concetto nell'esperienza è descritto negli *Anal. Post.* (di sèguito alle parole ora citate) così: «Tutti gli animali hanno una connaturata facoltà di discernimento, che si chiama senso. Essendoci poi sensazione, in alcuni animali avviene una fermata del sentito, in altri non avviene. In quanti, dunque, non avviene, in essi fuor del sentire o non c'è conoscenza punto, o non c'è di quelle cose di cui non accade il rimanere. Ma in quelli a cui accada, è possibile che senza il sentire abbiano ancora le cose nell'anima. Ma essendone molti così fatti, ecco sorge una differenza, per ciò che alcuni si fanno discorso di quel rimanere di tali cose, e altri no. Dalla sensazione sorge il ricordo, come si suol dire, e dal ricordo spesso risorgente della stessa cosa l'esperienza: in effetto i ricordi molti di numero riescono una sola esperienza. Dall'esperienza, poi, ossia da tutto l'universale che ha trovato quiete nell'anima, essendo l'uno dei molti, il quale in tutte quelle cose è uno e medesimo, — si trae il principio dell'arte e della scienza: dell'arte, se riguarda la produzione; della scienza, se riguarda ciò che è. Nè, pertanto, ci sono abiti già determinati, nè derivano da altri abiti più adatti del senso a conoscere, ma dal senso: così, come in battaglia, avvenuta la fuga, fermatosi uno, un altro si fermò, poi un altro, finchè si ristabilì il comando. L'anima è siffatta che questo può avvenire. — Infatti, quando un solo individuo si è fermato, questo è già il principio dell'universale nell'anima (però che si percepisce, sì, il singolare; ma la percezione è dell'universale: per es., di uomo: dell'uomo Callia, non di Callia semplicemente). Nuovamente, poi, nelle singole percezioni qualcosa si ferma, finchè si giunga a ciò ch'è universale e non ha parti: per es., da una cotal specie di animale, ad animale; e via via, similmente. È chiaro, dunque, che i principii necessariamente noi conosciamo per induzione: chè per tal modo il senso produce in noi l'universale». — Il processo conoscitivo, qui, è quello stesso dell'esperienza. L'uomo soltanto ha vera conoscenza ed esperienza, perchè egli soltanto coglie attualmente, consapevolmente, l'universale nel particolare. L'uomo, inoltre, si libera anche dalla immediatezza dell'esperienza sensibile procedendo da un concetto universale a uno più universale, e costituendo, con questa conoscenza mediata, logica, il vero e proprio sapere, l'oggetto della scienza. È noto che la ragione discorsiva (λόγος, λογισμός, τὸ λογιστικόν) è principio *teoretico* se versa intorno al vero e al falso, *pratico* se intorno a ciò che si deve o non si deve fare in date circostanze. In quanto soggetta a errore, non supera la sfera della δόξα (laddove il nous, ch'è pure il principio della διάνοια, del pensiero discorsivo, è sempre vero, e non è pratico nel senso ora detto).

ricordi d'uno stesso oggetto costituiscono, insieme, il valore
981 a di una esperienza. E questa sembra quasi uguale alla scienza
e all'arte, poichè alla scienza e all'arte pervengono gli uomini
per mezzo dell'esperienza. L'esperienza produsse l'arte, come
dice Polo ([1]) giustamente, la inesperienza il caso. L'arte, in- 5
fatti, nasce quando da molte riflessioni su l'esperienza si forma
un unico giudizio generale intorno ai casi simili. Riconoscere
che a Callia malato di una certa malattia giovò una certa
medicina, e anche a Socrate, e così pure a molti altri indi-
vidui, è questione di esperienza; ma giudicare ([2]) che in tutti 6
i casi simili, ridotti a un'unica specie, ai malati di una certa
malattia (per es., a quelli affetti da infiammazione, o da
febbre ardente, o ([3]) ai biliosi) è di giovamento una certa
medicina — è questione di arte.

Orbene, in quanto alla pratica, tra esperienza e arte non 7
sembra che ci sia nessuna differenza; anzi, noi vediamo che
gli empirici colgono nel segno anche meglio di coloro che
posseggono la teoria ([4]) senza l'esperienza. E ciò, perchè 8
l'esperienza è una conoscenza di casi particolari, invece l'arte
è conoscenza degli universali; ma l'azione e la produzione
riguardano sempre casi particolari: il medico non cura già
l'uomo, tranne che per accidente ([5]), ma Callia o Socrate, o

---

(1) Nel *Gorgia* di Platone, 448 c.

(2) *Giudicare*: ὑπόληψις è frequente in A. e non si può tradurre sempre con lo stesso termine: «significat enim ὑπολάμβανειν sumere et statuere aliquid pro vero, sive illud est verum, sive secus»: Bonitz [*Aristotelis Metaphysica*, Bonnae, 1848-49, Pars posterior: il 1° vol. contiene il testo; il 2° il commento], p. 41.

(3) Tralasciando il secondo ἤ, come vuole il Jackson (in *Journal of Philology*, VI, 206): «ai flemmatici, o biliosi, colti da febbre ardente».

(4) *Teoria*: λόγος, termine ricco di significati, per noi, abbastanza lontani: cfr. l'*Index Aristotelicus* del Bonitz (aggiunto all'edizione fondamentale degli scritti di Aristotele a cura dell'Accademia di Berlino). Ma i significati principali sono pur sempre questi: *a*) discorso, parola, ecc.; *b*) nozione, definizione, concetto, ragionamento, e insieme la facoltà (logica) di pensare e di ragionare; *c*) rapporto, proporzione, in senso matematico.

(5) *Per accidente* (κατὰ συμβεβηκός): appartiene alla terminologia tramandataci dai traduttori latini. Accidente è ciò che accade casualmente; ma anche ciò che, pur non costituendo la pura essenza di una cosa, può «appartenerle» (συμβαίνειν), essere una sua «proprietà», per immediata derivazione dalla sua natura costitutiva, e però immancabile, come l'equivalenza della somma degli angoli

chi altro sia, che così si chiama, a cui appartiene di esser
9 uomo. Chi, dunque, possiede la teoria, senza l'esperienza, anche se conosce l'universale, ma ignora il particolare in esso contenuto, sbaglierà la cura molte volte: poichè quel che si ha da curare è il particolare (1).

10 Eppure noi, ritenendo che la sapienza appartenga a ciascuno in ragione del suo sapere, pensiamo che chi ha l'arte sa e se ne intende più di chi ha soltanto esperienza, e giudichiamo gli uomini dell'arte più sapienti degli empirici:
11 ciò perchè gli uni conoscono la causa, gli altri no. Gli empirici, infatti, sanno il che, ma non il perchè delle cose; quelli, invece, ne conoscono il perchè e la causa. Perciò anche noi stimiamo che i capi d'arte, sapendo le cause di 981 b
quel che fanno, abbiano in questo maggior conoscenza e scienza, e siano più rispettabili dei manovali, i quali, similmente a certe cose inanimate (poniamo, al fuoco che brucia), fanno (2) bensì, ma non sanno di fare quel che fanno: solo che quelle cose inanimate lo fanno per una certa loro natura, e i manovali per un abito acquisito. Ma i capi li riteniamo più sapienti, non per la pratica acquistata, sì perchè posseggono la dottrina e conoscono le cause.

---

di un triangolo a due retti. Più vicina al nostro concetto dell'«accidentale» è, invece, la proprietà dell'uomo di esser «bianco»: che è un concetto intermedio tra i due precedenti, in quanto di un colore l'uomo non può mancare, ma nè questo deriva dalla sua essenza, nè il «bianco» è una qualità permanente e generale. Si può dire che, qui, il medico cura Callia in quanto «malato», non in quanto «uomo». O anche: l'esser uomo (nella generalità del concetto) è un attributo accidentale in rispetto a quell'«individuo» che il medico deve curare. Cfr. lib. XIII. 10. 1087 a, 19: «per accidente la vista vede il colore in generale, in quanto questo colore qui, che vede, è colore (in generale)». Sì che l'accidente, qui, dovrebbe esser inteso nel secondo significato, in quanto per il medico, ciò che da un altro punto di vista è accidentale (l'esser malato, esser Callia o Socrate), diventa l'essenziale. Ma, forse, «per accidente», in questo passo, vale un semplice «indirettamente».

(1) καθ' ἕκαστον, propriamente, è il «singolare». Ma l'universale (καθόλου), qui, equivale al «generale» (a τὸ κοινόν, al «comune»), di cui l'individuale è «parte». Quando A. vorrà esprimere l'individuo nella sua concreta determinatezza, dirà τόδε τι (generalmente tradotto da noi con «qualcosa di determinato»).

(2) Invece dei due ποιεῖν (ll. 1-2) meglio ποιεῖ, come osserva il Ross (*Aristotle's Metaphysics*: testo con introd. e comm. in 2 voll., Oxford, 1924). Si tradurrà, allora: «che (i manovali) sono come certe cose inanimate (poniamo, il fuoco che brucia), le quali fanno, bensì, ma non sanno di fare quel che fanno».

Un segno del sapere poi è, in generale, di poter inse- 12
gnare agli altri; e perciò giudichiamo scienza piuttosto l'arte
che l'esperienza, perchè quella, chi la possiede, la può inse-
gnare, questa no.

Inoltre, dalle sensazioni, per quanto fondamentali per la 13
conoscenza dei particolari, noi reputiamo che non derivi
nessuna sapienza, perchè esse non ci dicono il perchè di
nulla: non ci dicono, ad es., perchè il fuoco è caldo, ma
soltanto che è caldo.

È dunque verosimile che chi per primo, elevandosi al di 14
sopra delle comuni sensazioni, scoprì una qualche arte, fosse
ammirato dagli uomini, non soltanto per l'utilità delle sue
scoperte, ma quale sapiente e agli altri superiore; e quando
divennero parecchie le arti, le une dirette ai bisogni e le altre
all'agiatezza del vivere, sempre gli scopritori di queste ultime
furono ritenuti più sapienti, perchè la scienza loro non riguar-
dava al semplice bisogno. Di qui, costituite già tutte le arti 15
di questa specie, si passò alla scoperta di quelle scienze che
nè al piacere nè alle necessità della vita son dirette; e prima
in quei luoghi dove gli uomini erano liberi da faccende:
così le matematiche sorsero dapprima nell'Egitto, perchè ivi
alla casta sacerdotale era lasciata tale libertà.

Quale sia la differenza tra arte e scienza, e delle altre 16
questioni attinenti, si è trattato nell'Etica (1). Il presente
discorso mira a dir questo: che tutti son concordi nel giu-

---

(1) *Ethica Nic.*, VI (o V dell'*Eudemia*), capp. 3-4. La τέχνη è definita ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική (1140 a, 20); invece, l'ἐπιστήμη è un'ἕξις ἀποδεικτική (1139 b, 31). La scienza, inoltre, versa intorno al necessario e universale; l'arte, intorno a ciò che può essere altrimenti. In quanto entrambe son opposte alla mera esperienza sensibile, anche l'« arte » è considerata come « scienza ». In quanto, invece, si vuol dar rilievo al valore puramente teoretico della scienza, l'arte è abbassata a « scienza pratica », che ha per iscopo, non la verità per se stessa, ma il « produrre ». La distinzione tra il « pratico » propriamente detto (quel che riguarda la πρᾶξις) e il « poietico » (noi diremmo il « tecnico », quel che riguarda la produzione di qualcosa), è nota: l'« azione » comincia e termina, dal punto di vista morale, nel soggetto agente; l'arte, invece, mira a far essere qualcosa fuori del soggetto che possiede l'« abilità » di produrre: l'una ha il fine in sè, l'altra fuori di sè. Per questo lato, si oppongono: οὔτε ἡ πρᾶξις ποίησις οὔτε ἡ ποίησις πρᾶξις ἐστίν (*Eth. Nic.*, 1140 a, 6).

dizio che la sapienza propriamente detta riguarda le cause
17 prime e i principii. E però, come s'è detto dianzi, se l'empirico par più sapiente di chi ha dell'oggetto soltanto qualche sensazione, e degli empirici par più sapiente chi possiede l'arte, e il capo d'arte più del manovale — tanto più la scienza puramente speculativa sarà superiore a quella che ha per fine la produzione (1). Laonde è chiaro che la sapienza è scienza 982 a
di certe cause e di certi principii.

Capitolo II.

1 Ma se questa è la scienza che cerchiamo, bisognerà vedere di quali cause e di quali principii è scienza la sapienza. La cosa ci sarà forse più chiara, se prima prenderemo in considerazione i giudizi correnti su l'uomo sapiente (2).
2 Noi reputiamo, in primo luogo, che il sapiente sappia tutto, in quel modo che ciò è possibile: non, cioè, che egli debba
3 possedere scienza di ogni singola cosa. In secondo luogo, che

---

(1) Questa è la conchiusione, che dà il tono a tutta la prima parte del libro. Il quale comincia con una specie di fenomenologia del sapere, ma non a scopo di trattazione gnoseologica (psicologica e logica); si bene per mettere in rilievo la superiorità della filosofia a ogni altro sapere, qui considerato come sempre più o meno pratico, ancorchè derivi originariamente da un puro desiderio teoretico e come tale sia anche stato apprezzato in ogni tempo. Un riconoscimento più esplicito della teoreticità delle scienze fisiche e matematiche, e della distinzione da esse della filosofia come «scienza teologica», o «filosofia prima», è nel lib. VI, cap. 1.

Qui la «sapienza» (σοφία) è equivalente alla filosofia in senso generale, come scienza pura; ma nel cap. 2 il concetto vien determinato e ristretto a «scienza delle cause e principii *primi*». Donde il passaggio alla seconda parte del libro, in cui l'*excursus* storico è addotto a conferma e illustrazione della dottrina delle quattro cause. Un concetto più rigoroso è dato per la prima volta nel cit. cap. del lib. VI, dove l'oggetto della filosofia vien definito «l'essere in quanto essere, semplicemente» (1025 b, 9-10).

(2) Come nell'*Ethica* e in altri scritti, così qui: A. ama, prima di venire alla trattazione scientifica dell'argomento, di saggiare le opinioni correnti (le δόξαι): avanzo del metodo dialettico-induttivo socratico, che in A. acquista un carattere più storico e concreto (specialmente nell'*Ethica Nic.*, lib. I; laddove nel lib. III della *Metaphysica* predomina il carattere puramente dialettico, del pensiero che muove da opinioni opposte).

egli sia in grado di sapere le cose ardue e non facili a co-
noscersi dagli altri (poniamo, il sentire è comune a tutti, ep-
però facile, e non dà nessuna sapienza). In terzo luogo, che 4
in ciascuna scienza sia più sapiente chi ha una conoscenza
più esatta delle cause ed è capace d'insegnare ad altri. Infine, 5
che tra le scienze quella costituisca sapienza che è desiderata
per se stessa e per amore del sapere, piuttosto che quella
desiderata per i vantaggi che ne derivano; e quella che è
superiore, piuttosto che quella che ne dipende: poichè non
pare giusto che il sapiente sia comandato, anzi deve lui co-
mandare, nè lui ubbidire ad un altro, ma a lui chi di lui è
meno sapiente.

Tali, dunque, e tanti sono i giudizi che si dànno della 6
sapienza e de' sapienti. Quanto al primo, di saper ogni cosa, 7
questo deve di necessità convenire a chi ha la scienza dell'uni-
versale, perchè costui sa in certo modo [1] tutte le cose su-
bordinate. Quanto al secondo, gli universali supremi sono 8
forse le cose più difficili a esser conosciute dagli uomini,
come quelle che più dai sensi son lontane [2]. Quanto al terzo, 9
le scienze più esatte son quelle che più delle altre versano
intorno ai principii; e quelle che risultano da minor numero
di elementi, son più esatte di quelle che richiedono qual-
che dato in più; onde l'aritmetica, ad es., è più esatta della

---

(1) *In certo modo*: in potenza.

(2) Ricorda il celebre passo di *Anal. Post.*, I. 2. 71 b, 33: «Primo e più noto è in due modi: poichè non è la stessa cosa primo per natura (φύσει) e primo riguardo a noi (πρὸς ἡμᾶς), nè più noto semplicemente e più noto a noi. Dico riguardo a noi e primo e più noto ciò ch'è più vicino al senso; semplicemente primo e più noto, ciò ch'è più lontano. Il più lontano è il più universale; il più vicino, il singolare. Questi due rispetti sono opposti». Noi cominciamo dalla sensazione per arrivare all'universale puro o supremo che ci dà la causa ultima, ossia il principio vero della scienza e del suo oggetto. Così logica ed empiria vanno in senso contrario. Non s'intenda, dunque, l'opposizione nel senso dell'oggettivo e soggettivo moderno: chè in A. questo dualismo, nel senso di un'antitesi, non c'è ancora. Per lui, la distinzione del soggettivo dall'oggettivo presuppone la loro piena *concordanza* (meglio forse che *identità*): sì che il processo o sviluppo gnoseologico-psicologico nell'individuo può e deve coincidere, sebbene in senso inverso, con quello gnoseologico-logico dell'ordine naturale: l'ἀρχὴ τῆς γνώσεως con l'ἀρχὴ τῆς γενέσεως.

10 geometria [1]. Ed è certamente più capace d'insegnare, questa
che più delle altre specula su le cause: poichè sono in grado
d'insegnare coloro che sanno indicare le cause di ciascuna
11 cosa. Infine, il sapere e il conoscere che per se stessi si de-
siderano, si troveranno soprattutto nella scienza di ciò che
è più conoscibile: infatti, chi desidera il sapere per se stesso,
quella desidererà soprattutto che più delle altre è scienza; e 982 b
tale è appunto la scienza di ciò che è più conoscibile: più
conoscibili di tutto sono i principii e le cause, perchè me-
diante loro e da loro si conosce il resto, e non essi si cono-
12 scono per mezzo di ciò che ad essi è subordinato. Poi, la
scienza più degna di comandare, e quella che comanda in
effetto più delle altre dipendenti, è la scienza che sa il fine per
cui ciascuna cosa si deve attuare: il fine è negli individui il
bene, e in generale, il sommo bene nella natura tutta quanta.
13 È pur sempre questa, in conchiusione, la scienza in cui,
per le ragioni dette, s'imbatte chi cerca quella che merita
il nome di sapienza. Tale può esser sola la scienza che spe-
cula su i principii e le cause prime, tra cui è appunto il
bene e il fine [2].
14 Che essa poi non miri a nessun effetto esteriore, è chiaro
anche da coloro che filosofarono per i primi. Gli uomini fu-
rono mossi a filosofare, allora come ora, dalla meraviglia [3],
rimanendo dapprima attoniti innanzi ai problemi più ovvi, e
poi progredendo a poco a poco sino a proporsi questioni
molto superiori: ad es., su le condizioni [4] della luna e quelle
15 del sole, su gli astri, su l'origine del tutto [5]. Ora, chi innanzi

---

(1) In geometria vien aggiunto al numero l'elemento spaziale, sì che, mentre le matematiche in genere sono, per la loro astrattezza, più esatte delle fisiche, tra le matematiche stesse l'aritmetica è più esatta della geometria. La questione, come si vede, non è tanto nel numero, quanto nella qualità dei principii, più o meno puri da elementi o dati sensibili.

(2) *Il bene e il fine*: è frequente in A. questa specie di endiadi che rafforza e chiarisce il concetto. L'abbiamo quasi sempre mantenuta nella traduzione.

(3) *Meraviglia*: così anche Platone nel *Teeteto*, 155 d.

(4) Le fasi della luna, le ecclissi, ecc.

(5) *Su l'origine del tutto*: «quod quidam dicebant esse generatum casu, quidam intellectu, quidam amore»: S. Tom. (§ 54).

a una difficoltà si meraviglia, reputa di essere ignorante (per-
ciò chi ama il mito è, anch'egli in certo modo un filosofo [1]),
poichè il mito risulta da un complesso di meraviglie); ma se, 16
dunque, gli uomini filosofarono per fuggire l'ignoranza, è
manifesto ch'essi cercarono di conoscere per puro amore del
sapere, e non per servirsene a qualche uso [2]. Ne fa testi-
monianza il fatto stesso che questa specie di conoscenza co-
minciò ad essere cercata quando furono provvedute, si può
dire, intieramente le cose necessarie e quelle utili alle co-
modità e al benessere della vita. Non è dubbio, quindi, che 17
noi non la cerchiamo per nessun vantaggio esteriore; anzi,
come diciamo uomo libero chi ha il fine in sè e non in altro,
così anche diremo di essa: che essa sola tra le scienze è libera,
perchè essa sola ha il fine in se stessa.

Si potrebbe perciò, giustamente, sospettare che il possesso 18
di essa sia cosa più che umana: chè, per natura, gli uomini
in tante cose non sono liberi, e secondo Simonide, « Dio sol-
tanto può avere tal privilegio » [3]; onde non sarebbe da ap-
provarsi l'uomo che non si contentasse di una scienza a lui
proporzionata. Certo, se i poeti sapessero quel che dicono, e 19
983 a la divinità fosse di natura invidiosa, questo parrebbe proprio
il caso: gli uomini dovrebber essere tanto più disgraziati
quanto valgono più degli altri. Al contrario, nè la divinità è
possibile che sia invidiosa, e bisogna dire piuttosto col pro-
verbio che « i poeti dicono molte bugie »; nè altra scienza si
deve stimare più degna di onore che questa. Anzi, quanto 20
più è divina, tanto più è degna di onore. Orbene, tale è
questa scienza, essa sola, per una duplice considerazione.
Una scienza è divina o in quanto è posseduta soprattutto da

---

(1) « Unde primi qui per modum quemdam fabularem de principiis rerum tractaverunt, dicti sunt poetae theologizantes »: S. Tom. (§ 55).

(2) Di qui la ragione, diciam così, interna del nome di filosofo, oltre l'altra suggerita da modestia (secondo il motto attribuito dalla leggenda a Pitagora): « Nam ille videtur sapientiae amator qui sapientiam non propter aliud, sed propter seipsam quaerit. Qui enim aliquid propter alterum quaerit, magis hoc amat propter quod quaerit, quam quod quaerit »: S. Tom. (§ 56).

(3) Verso di Simonide cit. anche nel *Protagora* di Platone, 341 e, 344 c.

Dio, o in quanto è una scienza di cose divine. Questa sola
si trova di esser tale per entrambe le ragioni: poichè nes-
suno mette in dubbio che Iddio non sia causa e principio [1],
e che questa scienza, o solo o in grado massimo, non la debba
21 Iddio possedere. Tutte le altre scienze saranno per gli uomini
più necessarie di questa; ma superiore a questa, nessuna [2].
22 S'intende che il possesso di questa scienza ci dovrà porre
in una condizione contraria a quella che ne fece dapprima
sorgere la ricerca. Tutti cominciamo, come si disse, dal me-
ravigliarci che la cosa stia così veramente; e a quel modo che
nei giuochi di prestigio sembra che le cose si muovano da sè a
coloro che ancora non hanno veduta la causa del movimento,
così ci si meraviglia in principio delle rivoluzioni solari e
dell'incommensurabilità della diagonale al lato: strano pare
ad ognuno che non ci sia una minima comune unità di mi-
sura. Se non che, anche qui, quando uno se n'è istruito, si
verifica il proverbio che il meglio vien dopo, onde si riesce
al contrario di prima [3]: niente, infatti, meraviglierebbe tanto
un geometra quanto che la diagonale fosse commensurabile
al lato.
23 Quale sia, dunque, la natura della scienza che si cerca,
abbiamo detto, e quale lo scopo a cui deve mirare la nostra
indagine e tutta la trattazione [4].

---

(1) Nel lib. XII, cap. 9, § 5 si dirà che il pensiero divino ha per oggetto se stesso. Non è in contraddizione con quanto qui si dice: in realtà Dio, pensando se stesso, pensa il principio o causa prima dell'universo. La difficoltà maggiore di questo concetto è che Dio, per pensare se stesso, dovrebbe essere pura autocoscienza, soggetto, spirito; d'altra parte, se è il principio primo dell'universo, dovrebbe esser immanente a esso.

(2) Simile è anche la conchiusione, com'è noto, dell'indagine intorno al concetto della felicità nell'ultimo libro della *Nicomachea* (X, cap. 7).

(3) «Unusquisque motus terminatur ad contrarium eius a quo motus incipit. Unde, cum inquisitio sit motus quidam ad scientiam, oportet quod terminetur ad contrarium eius a quo incipit»: S. Tom. (§ 66).

(4) μέθοδον: «saepe hoc vocabulo non forma disputationis, sed ipsa disputatio vel disquisitio significatur»: Bonitz (p. 58).

Capitolo III.

È dunque evidente che a noi fa d'uopo acquistare la scienza delle cause prime. Di ogni cosa noi diciamo di saperla, quando pensiamo di conoscerne la prima causa. Ora, di cause 1
2
si parla in quattro modi (1): in uno di essi diciamo causa la sostanza e la pura essenza (2) (infatti il perchè si riduce da ultimo al concetto, ed essendo il primo perchè, è la causa principale); in un altro, diciamo causa la materia e il so- 3
strato (3); in un terzo, quella donde è il principio del movi- 4
mento; in un quarto, la causa a questa terza contrapposta, 5
lo scopo e il bene (4), chè questo è il fine d'ogni generazione e movimento (5). In vero, queste cause noi le abbiamo stu- 6
983 b diate abbastanza nei libri di Fisica (6); ma prendiamo pur

---

(1) Cfr. *Phys.*, II. 3. 194 b, 23. Di questa distinzione delle varie specie di causalità, così come di quella delle categorie, A. non dà ragione. Egli stesso avverte di trasportare qui questa dottrina dalle precedenti trattazioni di fisica.

(2) οὐσία e τί ἦν εἶναι, note espressioni di A.: traduciamo l'una con *sostanza*, l'altra con *pura essenza* (la forma indipendente dalla materia, con la quale è unita nella sostanza che è l'essere reale, concreto: cfr. VII. 7. 1032 b, 14). L'essenza pura o puro concetto costituisce la verità immutabile dell'oggetto: essa è, nell'indagine, l'ultimo perchè, e quindi, come sappiamo, la causa prima della cosa.

(3) In A. non c'è ancora opposizione di materia (ὕλη), o natura, e spirito. Egli si limita alle distinzioni di corporeo e incorporeo, di materiale e immateriale (e, in questo senso, di cosa e pensiero). Onde il termine ὑποκείμενον non implica, per sè. materialità: traduciamo *sostrato*, ma si pensi al *soggetto* nel vecchio senso (Dante, *Par.* XXIX, 51: « ... il suggetto de' vostri elementi »).

(4) Il bene, immanente (o trascendente) alle azioni e al divenire in generale, è scopo o fine (τὸ οὗ ἕνεκα). L'essere, ad es., di una statua ha per causa il concetto che esprime, la materia da esso informata, l'artista che l'ha formata, il fine ch'egli si propone (il piacere o soddisfazione propria, l'utilità ecc.: ch'è il punto ultimo, e però contrapposto a quello da cui comincia il processo, ossia alla causa motrice, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως).

(5) *κίνησις* (movimento) e *γένεσις* (generazione) sono qui il *divenire* in generale. Si tenga presente, tuttavia, che dei molti significati che hanno questi termini (e che saranno veduti più innanzi) quello fondamentale della κίνησις è di « passare » da uno stato a un altro: quindi anche il « generarsi » di una cosa è un suo « movimento ». Ma γένεσις, poi, riguarda propriamente il mondo della φύσις, e in primo luogo il nascere e perire (φθορά, la corruzione) delle cose di quaggiù. I cieli (che pur si muovono) e gli astri (che pur sono sensibili) sono eterni.

(6) *Phys.*, II. 3 e 7.

anche quei che sono venuti prima di noi (1) nella indagine degli enti e hanno filosofato intorno alla verità. Anch'essi è chiaro che parlano di alcuni principii e di cause; onde da essi rifacendoci avremo qualche giovamento per la presente ricerca: poichè o troveremo qualche altro genere di cause, o avremo maggior fiducia in quelle ora dette.

7 La maggior parte di coloro che hanno filosofato per i primi,
reputarono principii di tutte le cose soltanto quelli di specie
8 materiale: giacchè quello di cui tutti quanti gli esseri sono
costituiti, ed è il primo da cui si generano, e l'ultimo in cui si
corrompono, rimanendo la sostanza anche se muta di affe-
zioni (2), quello dicono elemento, quello principio degli es-
seri; e perciò credono che, serbandosi sempre tal natura,
9 niente cominci a essere o perisca del tutto: così come neanche
noi diciamo di Socrate, nè che comincia a essere assolutamente
quando divien bello o musico, nè ch'egli perisce quando
perde queste proprietà, per ciò che rimane Socrate stesso a
10 sostrato. Similmente, delle altre cose: dovendoci essere qual-
che sostanza o una sola o più d'una, che si conserva sem-
pre, e da cui il resto si genera.

11 Però non tutti concordano quanto al numero e alla specie
12 di tal principio. Talete (3), rappresentante di siffatta filosofia,

---

(1) Abbiamo accennato al valore dialettico-induttivo che ha per A. la ricerca che ora segue. Sta di fatto, tuttavia, che questo è anche il primo saggio che si ha di una «storia della filosofia», espositiva e critica. Per una conciliazione di questi due punti di vista, dai quali si può considerare questa parte del primo libro, v. R. Mondolfo, *Veritas filia temporis in A.* (in *Scritti filosofici per onoranze a B. Varisco*, Vallecchi, 1925, pp. 233 ss.): lo svolgimento storico non riguarda la verità in sè, ma la nostra conoscenza di essa, e anche questa limitatamente agli sforzi compiuti da un gruppo di pensatori in un certo tempo.

(2) πάθος: traduciamo con affezione, passione, e simili: è una modificazione della sostanza, un suo modo di essere, di trovarsi, con *qualità* determinate, essenziali o (più spesso) accidentali. In quest'ultimo caso è chiaro che, mutando esse, non però muta la sostanza. Invece, ἕξις, in generale, denota una proprietà o condizione permanente.

(3) Per l'ulteriore illustrazione di questa parte storica rimandiamo alle classiche opere dello Zeller, *Die Philos. d. Griechen*, I (6ª ediz., 1919-20), II (Parte I, 4ª ediz., 1889; Parte II, 4ª ediz., 1921); del Diels, *Die Fragm. d. Vorsokratiker* (3ª ediz., 1912); Burnet, *Early greek philos.* (3ª ediz., 1920), e *Greek philos.: Thales to Plato* (1914).

dice che è acqua (perciò anche sosteneva che la terra sta sopra l'acqua), prendendo argomento forse dal vedere che il nutrimento d'ogni cosa è umido, e persino il caldo si genera da esso e di esso vive: ora, ciò da cui tutto si genera, quello è principio di tutto. Per questo, dunque, egli s'appigliò a tale congettura; e anche perchè i semi di tutte le cose hanno 13
una natura umida, e l'acqua è nelle cose umide il principio della loro natura.

Ci sono alcuni che credono che anche gli antichissimi, 14
quelli che per primi hanno teologizzato, gran tempo innanzi alla presente generazione, abbiano avuta la stessa opinione intorno alla natura, perchè cantarono di Oceano e Teti autori della generazione, e che gli dei giurino per quell'acqua che i poeti chiamano Stige; ora, ciò che più è antico più merita rispetto, e ciò per cui si giura merita rispetto più che mai.
984 a Ma che quella opinione intorno alla natura delle cose sia tanto 15
antica, potrebbe non esser chiaro. Certo, Talete si dice che così si esprimesse intorno alla prima causa. Quanto a Ip- 16
pone [1], nessuno vorrà metterlo con costoro, chè il suo pensiero ha poca importanza.

Anassimene, invece, e Diogene [2] pongono l'aria prima 17
dell'acqua, quale principio per eccellenza tra i corpi semplici.
Per Ippaso Metapontino [3] ed Eraclito Efesio è il fuoco. Per 18
Empedocle, aggiungendo egli ai tre elementi predetti la terra, 19
i principii son quattro [4]: essi sono sempre permanenti, e non c'è generazione, tranne che per il loro adunarsi insieme

---

(1) Ippone, più fisico (nel senso empirico) che filosofo, visse al tempo di Pericle.

(2) Diogene d'Apollonia, del V secolo, unì al principio di Anassimene considerazioni prese da Anassagora (soprattutto), da Empedocle, da Leucippo.

(3) Ippaso sembra che svolgesse l'idea pitagorica di un fuoco centrale in senso fisico eracliteo: non semplicemente, cioè, di un elemento permanente delle cose, ma di un principio attivo della loro incessante trasformazione.

(4) Empedocle non soltanto « aggiunse » un quarto elemento, ma li pose tutti insieme come principii: sì che, mentre i predecessori s'industriavano di spiegare le differenze mediante la trasformazione qualitativa di un unico principio, egli ridusse il mutamento a movimento semplicemente quantitativo di elementi già in origine qualitativamente differenti. Per E. vedi Bignone, *E.* (Bocca, 1916).

20 o disunirsi dall'insieme in numero grande o piccolo. Anassagora Clazomenio, che per età vien prima di lui, ma per le opere gli è posteriore, dice che i principii sono infiniti: quasi tutte le cose, quelle che hanno parti omogenee (1), dice che nascono e periscono nello stesso modo dell'acqua o del fuoco (2) sol per adunamento o disunione, e che non si generano nè muoiono altrimenti, ma rimangono eterne.

21 Fin qui, dunque, parrebbe esserci un'unica specie di cause,
22 quella che s'è detta materiale. Ma, procedendo così, la cosa stessa fece loro strada e li costrinse a cercare: infatti, quando pure ogni generazione e corruzione fosse da un solo, ovvero anche da molti elementi, perchè poi ha luogo e quale ne è la causa? Giacchè, di certo, il sostrato non fa esso trasmutar se stesso: dico, ad es., che nè il legno nè il bronzo son cagione dei propri mutamenti: il legno non fa esso un letto o il bronzo una statua, ma causa della mutazione è qualcos'altra. Ora, cercar questo è cercare quell'altro principio, quello, come diremmo noi, donde ha origine il movimento.
23 Coloro che primissimi (3) toccarono quest'argomento e dissero che uno è il sostrato, non si diedero pensiero della difficoltà.
24 Tuttavia alcuni (4) di quei che affermano quest'uno, quasi vinti dalla difficoltà della ricerca, dicono che l'uno e la natura tutta è immobile, non solo quanto a generazione e cor-

---

(1) *Omeomerie* (particelle similari, omogenee) è termine probabilmente di A., che egli applica qui per suo conto anche all'acqua e al fuoco, non perchè tale sia la dottrina di Anassagora (perciò quel «quasi» precedente). Cfr. Breier, *Die Philos. des Anassagoras nach A.*, p. 41.

(2) *Nello stesso modo dell'acqua e del fuoco*: intendi, nella dottrina di Empedocle: chè Anassagora non contava i quattro elementi di Empedocle tra gli σπέρματα (carne, ossa, sangue, e simili), ma li riteneva corpi composti, prodotti di una combinazione di *germi*, e perciò non eterni.

(3) Talete, Anassimene, Eraclito, ricordati prima.

(4) Gli Eleati. Asclepio (*In Metaphysica commentaria*, a cura di M. Hayduck, 1888; anch'esso della collez. berlinese dei commenti greci di A., ma molto meno importante del commento di Alessandro, da cui è in gran parte derivato: va sino al lib. VII della Metafisica), a q. l.: «Questi filosofi negano non soltanto che qualcosa cominci a essere o perisca, ma negano anche il mutamento e l'accrescimento». In altri termini, non soltanto il mutamento sostanziale (nascere-morire), ma anche l'accidentale, che è mutazione di luogo, o di qualità, o di quantità, in cui A. distingue il «movimento» in generale.

ruzione (chè questo è pensiero antico e in esso furon tutti d'accordo), ma anche in riguardo a ogni altra mutazione. E
984 b questa è una differenza propria della loro dottrina. Di quelli, 25
dunque, che affermano il tutto essere uno, non avvenne a nessuno di scorgere quest'altra specie di causa, se non forse a Parmenide (1), e questi in quanto non solamente quell'uno, ma in certo modo ammette anche due specie di cause. Coloro che ammettono molti elementi (2), si trovano meglio 26
innanzi a quella difficoltà: quelli, ad es., che pongono il caldo e il freddo, ovvero il fuoco e la terra: poichè si servono del fuoco come di una natura motrice, al contrario dell'acqua e della terra e simili (3).

Dietro a costoro e dopo simili principii, non essendo questi 27
sufficienti a spiegare la natura degli enti, costretti da capo, per esprimerci come dianzi, dalla verità stessa, si diedero a cercare il principio (4) che ad essi tien dietro. Giacchè della

---

(1) Non che Parmenide abbia riconosciuto realtà al mondo sensibile (il mondo dell'*opinione*, ch'egli distingue e oppone a quello della *verità*). Ma in questo, dice A., egli è pur costretto, dalla forza dei fatti, ad ammettere due specie di cause (il *fuoco luminoso* e la *tenebrosa notte*: che A., di sua iniziativa, identifica col caldo e freddo, fuoco e terra).

(2) Per es., Empedocle.

(3) Le quali sono cause soltanto materiali.

(4) Da questi primi periodi pare evidente che A. passa a considerare la causa finale. E così ha inteso il Bonitz. Ma il Ross oppone (a q. l.) che nè Empedocle nè Anassagora ebbero idea di una causa teleologica, e che A. stesso, poco oltre, afferma ch'essi hanno toccato due sole delle quattro cause, quella materiale e quella motrice. Il Ross, quindi, vuole s'intenda che A. ha parlato fin qui di quelli che trascurarono la causa efficiente, ovvero si valsero di una causa materiale come anche motrice (per es., del fuoco); e che ora passi a quelli che riconobbero la necessità di quest'altra causa. Perciò Empedocle, che pone come causa motrice il fuoco e l'amore-odio, ricompare di nuovo.

Non è dubbio che costoro, compreso Anassagora, non ebbero un'idea della finalità vera e propria, la quale implica un'attività intelligente e un concetto del bene come sistema ideale del mondo (a questo concetto arriva per primo Platone). Ma ritengo che A. qui consideri complessivamente, dopo la causa materiale, o materiale-efficiente, quella motrice e motrice-finale. Il problema teleologico, infatti, come dice A., fu quello che aprì loro la via a cercare un principio attivo, produttivo per se stesso; ed egli rimprovera Anassagora di non aver fatto un uso adeguato di un tal principio. Questa è anche l'interpretazione di Aless.: «Costoro posero insieme con la causa produttiva (ποιητική) quella ch'è il principio e la causa dell'esser le cose bellamente e ordinatamente generate

bontà e bellezza, nelle cose che sono o che diventano, non
è affatto verosimile che ne sia cagione il fuoco o la terra
o altra simile cosa, nè che coloro lo credessero: nè, d'altronde,
conveniva affidare siffatta impresa al caso o alla fortuna.
28 Perciò, chi disse: C'è una Mente anche nella natura, così
come negli esseri viventi, causa della bellezza e dell'ordine
dell'universo, — fece la figura di uomo assennato, e i prede-
29 cessori, al paragone, parvero gente che parla a caso (¹). Noi
sappiamo di Anassagora che s'è apertamente espresso così
in tale questione; ma c'è chi crede che Ermotimo di Clazo-
30 mene (²) già prima ne avesse parlato. Costoro, in ogni modo,
che così giudicarono, mentre ponevano un principio delle cose
quale causa della bellezza dell'universo, ne fecero insieme
la causa da cui deriva è negli esseri il movimento.

Capitolo IV.

1 Si potrebbe sospettare che il primo a cercare un principio
di questa specie sia stato Esiodo, o alcuno degli altri che
posero come principio negli esseri l'amore o il desiderio:

(tale, infatti, è l'intelligenza); e tale movimento, che porta al bene, evidentemente deriva da una causa produttiva. Essi posero, infatti, un principio ch'è causa del muoversi e divenire le cose bellamente, non soltanto del muoversi e divenire» (p. 32, l. 16 ss.).

Non sfugga che, in realtà, nessuno di questi filosofi parla delle cause nel senso aristotelico, che implica la distinzione e il concetto di esse. Quelli, ad es., che posero un principio meramente materiale, intendevano, inconsapevolmente, di farne l'«essenza» delle cose, ossia un concetto; e in quanto principio generatore dell'ordine mondano, una causa efficiente, e quindi anche, sebbene oscuramente, finale. Così è, ad es., il fuoco di Eraclito. Ma, d'altra parte, proprio perchè essi mancavano di quella distinzione e del concetto stesso di causalità, il loro principio resta nella sfera della materialità: come A. vien notando via via.

(1) In margine al cod. E: «ubriachi»; e allora, prima: «uomo ch'è in senno». — Ognuno conosce il luogo parallelo (per la lode e per la critica) del *Fedone*, 97 b.

(2) Ermotimo, personaggio leggendario: la sua anima abbandonava e riprendeva il corpo (finchè i suoi nemici non approfittarono di un'assenza per bruciarlo.....), e conosceva avvenimenti futuri. Si pensò anche che fosse una precedente incarnazione di Pitagora. Che egli precorresse Anassagora, A. lo dice forse pensando che la separazione dell'anima dal corpo anticipasse la distinzione tra materia e nous. V. Zeller, I⁶, 1267-9.

anche Parmenide, ad esempio. Costui, costruendo la genesi del Tutto, dice:

> Primissimo di tutti gli dei, ella (1) formò l'Amore.

Ed Esiodo:

> Primissimo fra tutte le cose fu il Caos,
> poi seguì la Terra dall'ampio seno
> e l'Amore che fra tutti gl'Immortali eccelle (2):

significando, così, la necessità che negli esseri ci sia una 2
causa che muova e raduni le cose. A chi di essi convenga dar la precedenza, e in qual senso, ci si permetta di giudicare più innanzi.

Ma, poichè nella natura si scorgeva anche il contrario del 3
985 a bene, non soltanto ordine e bellezza, ma anche il disordine e il brutto, anzi i mali in maggior copia dei beni, e le cose manchevoli più numerose delle cose belle, — così, ci fu chi introdusse, oltre l'Amicizia, la Contesa, cause rispettivamente di quei contrari. Si prenda, infatti, Empedocle, e lo si segua 4
badando al movimento del pensiero piuttosto che all'espressione ancora infantile; si troverà che, essendo l'Amicizia causa dei beni e la Contesa causa dei mali, se uno dicesse che in certo modo Empedocle pose e affermò per primo che il bene e il male sono principii (3), direbbe probabilmente giusto, in quanto che la causa di tutti i beni non può essere se non il bene stesso, come il male dei mali (4).

Costoro, dunque, a nostro avviso, sino a qui, hanno toc- 5
cato due sole delle cause che noi determinammo nei libri di

---

(1) La divinità che governa il mondo (Afrodite, forse). Cfr. Diels, I², 123 (13).

(2) *Theog.*, vv. 116-120.

(3) « Videtur duobus his principiis naturalem potius quam moralem et finalem vim Empedocles significasse, ita quidem ut generatio in duas coniungendi et disiungendi vires partita hac ipsa partitione explicetur, non sublata entis immutabili natura »: Bonitz (p. 73).

(4) *Così come il male dei mali*: paion parole introdotte dopo per compiere, come osserva Aless., il senso della frase. Poi: del male c'è un principio a parte? È dottrina aristotelica che dei contrari il principio è unico (così come è unica la scienza di essi). Cfr., infatti, la critica, che ora seguirà, del dualismo empedocleo.

Fisica, la materia e la causa del movimento; e anche queste,
6 abbastanza debolmente e senza veruna chiarezza. Essi fanno
come quei che lottano senza saper di ginnastica: i quali si
girano a destra e a sinistra, e spesso tirano anche bei colpi,
ma senza sapere quel che fanno; così coloro non pare che
sappiano quel che dicono, onde non ne traggono nessun
7 profitto, o almeno ben poco. Anassagora, ad es., si serve della
Intelligenza come di un *deus ex machina* per la costruzione
del mondo, e quando rimane perplesso per quale causa un tal
fatto è necessario, allora, ecco, tira fuori l'Intelligenza, e
nel resto accagiona di quel che succede ogni cosa piuttosto
8 che quella. Empedocle fa un uso delle sue cause molto mag-
giore di lui, ma non però abbastanza, nè sì che gli riesca
di trovare in esse la coerenza. In molti casi, almeno, gli
succede che l'Amicizia disunisce e la Contesa riunisce: quando,
infatti, l'Universo per opera della Contesa si disgrega ne' suoi
elementi, allora (1) il fuoco si raduna tutto insieme, e così cia-
scuno degli altri elementi; quando, invece, l'Amicizia li viene
di nuovo raccogliendo nell'Unità, è necessario che le parti
9 di ciascun elemento si separino daccapo. Empedocle, tuttavia,
non ha fatto unica questa causa ch'è il principio del movi-
mento, ma ne pose due diverse e contrarie, ed ha per primo,
staccandosi dai suoi predecessori, introdotto in essa questa
divisione. E anche è stato il primo ad asserire che gli ele-
menti, a cui si riduce ogni specie di materia, son quattro.
Vero è che egli non li adopera poi come quattro, ma come
fossero due soli: il fuoco per conto suo, e gli altri tre, 985 b
terra aria e acqua, li considera opposti ad esso, come di una
unica natura. Ognuno se ne accorgerà prendendo in esame
10 i suoi versi. Tali e tanti sono, dunque, i principii affermati
da questo filosofo, come s'è detto.
11 Leucippo, invece, e il suo seguace Democrito (2) dicono
che elementi di ogni cosa sono il pieno e il vuoto, e l'uno

---

(1) τότε τὸ (invece di τό τε), col cod. E.

(2) A. segue, in quest'esposizione, in parte un criterio ideale (l'ordine, per dignità, delle quattro specie di cause); in parte, un criterio cronologico. Per il

di questi chiamano ente, l'altro non-ente: il pieno e il solido è l'ente, il vuoto e il raro è il non-ente. Perciò affermano che il non-ente è, quanto l'ente, perchè il vuoto esiste al pari del corpo. Queste sono per essi le cause degli esseri, quanto alla materia. E similmente a coloro che della sostanza, che 12
è a sostrato delle cose, fanno una cosa sola, e il resto lo fanno venire da modificazioni di essa, ponendo quali principii di queste il raro e il denso (1), — nella stessa maniera anche costoro pongono che le differenze costitutive (2) sono le cause di tutte le altre, e tali propriamente dicono esser tre: la figura, l'ordine, la posizione. In ogni cosa, essi dicono, 13
l'essere non può differire altrimenti che per la proporzione, il collegamento e la direzione delle parti: ora, la proporzione equivale alla figura, il collegamento all'ordine, la direzione alla posizione: per es., *A* differisce da *N* per la figura, *AN* differisce da *NA* per l'ordine, *Z* differisce da *N* per la posizione. Intorno al movimento, donde e come esso sia negli 14
esseri, anche costoro, similmente a quegli altri, per non mettersi in difficoltà, non curarono di cercare.

A queste sembra che si riducano le indagini dei primi filo- 15
sofi su le due cause in discussione.

---

primo, mette i Pitagorici (e ripiglia gli Eleati) nel cap. seguente, dove è un primo accenno alla causa formale. Gli Atomisti, non avendo trattato della causa efficiente, ma soltanto di quella materiale, potevano anche andar prima; ma per ragioni cronologiche, e perchè pongono pure il movimento (eterno) degli atomi (sebbene non ne diano ragione), sono a posto anche qui. Alla l. 9: τοῦ κενοῦ τὸ σῶμα (Casaubon).

(1) *Phys.*, I. 4. 187 a, 12 ss.: «Essi (gli Ionici), avendo posto uno e corporeo l'essere ch'è a sostrato delle cose, fanno venir fuori il resto con la densità e rarità, producendo così il molteplice».

(2) Le differenze degli atomi (onde ho aggiunto «costitutive»). Delle tre, che ora A. enumera, la fondamentale è la figura (τὸ σχῆμα: gli atomi son chiamati anche semplicemente τὰ σχήματα, o ἰδέαι, e le figure son dette infinite: cfr. Zeller, I[6], 1063-4, in nota).

CAPITOLO V.

1 Tra i primi filosofi, e anche prima di alcuni ricordati, furono i così detti Pitagorici, i quali, applicatisi alle scienze matematiche, le fecero per i primi progredire; cresciuti poi nello studio di esse, vennero nell'opinione (1) che i loro principii fossero i principii di tutti gli esseri. E poichè i principii della matematica sono, naturalmente, i numeri (2), parve loro di vedere nei numeri, più che nel fuoco nella terra o nell'aria, molte somiglianze (3) con le cose che sono o che
2 divengono. Per loro, una certa proprietà dei numeri era la giustizia, una cert'altra l'anima e l'intelligenza, un'altra ancora l'opportunità, e per ogni caso, si può dire, trovavano
3 una somiglianza. Nei numeri, inoltre, vedevano le proprietà
4 e le ragioni delle armonie. E poichè anche le altre cose della natura sembrava che si potessero interamente assimilare ai numeri, onde i numeri venivano a essere i principii di tutta 986 a
la natura, pensarono che gli elementi dei numeri fossero gli elementi di tutte le cose, e che l'universo (4) intero fosse armonia e numero. E quante concordanze potevano indicare dei numeri e delle armonie con le proprietà e particolarità dell'universo e con l'intero suo ordinamento, cercavano di

---

(1) S. Tom. osserva acutamente: «Consuetum est enim apud homines, quod per ea quae noverunt de rebus iudicare velint» (§ 120). Alla l. 24 leggi πρῶτοι (volg.).

(2) I numeri (i rapporti numerici), ha detto prima (cfr. nota a cap. 2, § 9), sono gli oggetti matematici più semplici, e però vengon prima, per natura, di quelli della geometria (così, come questi vengon prima di quelli dell'astronomia, nei quali si aggiunge il movimento).

(3) ὁμοιώματα: nota il concetto della *mimesi*, che A. troverà, poi, ripreso da Platone. Ma i Pitagorici passaron subito dalla somiglianza alla identificazione.

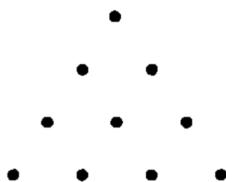
(4) οὐρανός, propriamente, è il cielo: qui, il complesso delle cose contenute dalla volta celeste. Oppure, le sfere celesti, le quali producono, secondo i Pitagorici, un'armonia musicale (non avvertita da noi per la sua continuità e uniformità). Tale armonia, poi, passa in essi a un significato matematico-razionale: poichè, come nella musica, così nella natura tutto è proporzione e progressione aritmetico-geometrica, in cui il molteplice obbedisce a una legge, a un concetto unico, che lo fa intelligibile e insieme reale. Nota in questo concetto lo spunto già di un pensiero platonico.

riunirle e combinare insieme, e dove qualcosa faceva difetto, 5
s'industriavano con espedienti di mantenere la compagine
della loro trattazione. Porto un esempio: siccome pare che
il dieci sia un numero perfetto e comprenda in sè la natura
di tutti i numeri (1), essi affermano essere dieci i corpi che
s'aggirano pel cielo, ma poichè se ne vedono soltanto nove,
ecco che ne costruiscono un decimo, l'antiterra. Di ciò ab- 6
biamo ragionato altrove abbastanza esattamente (2), e se ci
torniamo su, lo facciamo per stabilire quali siano i principii
posti da costoro e come si riducano alle cause da noi indicate.

Anche costoro si vede che col numero intendono di porre 7
un principio degli esseri, sia quanto alla materia loro, e sia
quanto alle loro proprietà e condizioni (3). Del numero pon-

---

(1) Il 10 era la τετρακτύς, e su di essa i Pitagorici facevano i giuramenti più solenni. Tenendone presente la figura



si vede bene com'essa comprende l'1, il 2, il 3, il 4 (principii, rispettivamente, del punto, della linea, della superficie, del solido: ossia, di tutto ciò che ha dimensione), e però la perfezione del numero 10 ($=1+2+3+4$). Tieni presente che ai Greci di questo tempo mancavano segni propri per i numeri, i quali venivano rappresentati geometricamente (ancor oggi noi parliamo, ad es., di « numero quadrato »). Di qui, anche, la mancanza dello zero. Solo più tardi si adoperarono per segno convenzionale le lettere dell'alfabeto.

Questi, a cui in generale A. si riferisce, sono pitagorici posteriori, pei quali al centro dell'universo è, non la terra, ma un fuoco centrale, e tra questo e la terra l'antiterra. I corpi che si muovono intorno al fuoco centrale sono, così, dieci: antiterra, terra, luna, sole, i 5 pianeti (Venere, Mercurio, Marte, Giove, Saturno), il cielo delle stelle (fisse).

(2) *De Caelo*, II. 13, e, pare, specialmente in un'opera, perduta, su la dottrina pitagorica.

(3) A. afferma sempre che i Pitagorici concepirono il numero come causa materiale delle cose, ossia che i numeri erano, per essi, *le cose*: la loro natura costitutiva, di fatto. Il 10, ad es., *è* (non già per rappresentazione o simbolo) la tetractis, come materialmente si presenta configurandola con oggetti. Essi non separano il numero dallo spazio, nè questo dal solido fisicamente considerato. Mancando di un principio (ideale) di pura intelligibilità del reale (il pensiero), essi, che pur tendono a quello, abbassano, poi, il razionale al livello più materiale:

gono, poi, elementi il pari e il dispari, e uno di questi infinito, l'altro finito (1); e l'unità, essendo pari e dispari insieme (2), la fanno costituita di entrambi gli elementi; e dall'unità sarebbe formato il numero; e i numeri, come s'è detto, costituirebbero l'universo intero.

8 Altri di essi dicono che i principii sono dieci, ordinati in serie di opposti: limite e illimitato, dispari e pari, uno e molteplice, destro e sinistro, maschio e femmina, immobile e in movimento, diritto e curvo, luce e oscurità, buono e

---

si pensi all'Essere di Parmenide, o al Nous di Anassagora. Tuttavia, A. riconosce poco dopo che essi «cominciarono a parlare dell'essenza delle cose e a definire», sebbene confusamente: ad es., poichè il 2 è il primo numero che ha la proprietà di esser doppio, il 2 ha in sè la natura essenziale di tutto ciò ch'è doppio; il 4 (il quadrato, o numero-quadrato, risultante da due fattori uguali e nella stessa reciproca relazione) è l'essenza della giustizia perchè a esso si applica per primo la sua definizione (ciascuno tratta l'altro come l'altro tratta lui). Di qui, anche, il concetto di «imitazione», che non implica dualità tra *cose* e *numeri*, ma tra la cosa e la cosa stessa: si può dire, tra la sua materialità e immediatezza (quale essa si presenta volgarmente) e la sua natura essenziale.

Ciò posto, in quanto a tale distinzione realmente non arrivarono, ha ragione il Bonitz d'intendere che A. dica qui ch'essi volevano spiegare con i numeri le affezioni delle cose (πάθη καὶ ἕξεις, che ho tradotto con *condizioni* e *proprietà*: cfr. S. Tom. § 124: «ut per passiones intelligamus accidentia cito transeuntia, per habitus accidentia permanentia»); così come i filosofi della Ionia, con le proprietà di un elemento materiale (condensazione e rarefazione). Ma in quanto di quella distinzione è un barlume nella loro dottrina, ha ragione il Ross d'intendere, contro il B., per πάθη καὶ ἕξεις qualcosa di equivalente al principio formale: e A. direbbe qui che anche i Pitagorici non fanno uso di cause diverse da quelle enumerate.

(1) Come mostra anche la tabella che vien dopo, la dualità fondamentale nel sistema pitagorico è dell'*infinito* e del *finito*, da cui (per il numero, propriamente) il pari e il dispari. Tra le molte spiegazioni della corrispondenza di questi termini, la più semplice sembra quella dello Heidel (in *Archiv für Gesch. d. Philos.*, XIV (1901), 395: riferita anche dal Ross):

A ⋯⋯→   B ⋯⋯→·

«Si prenda un numero pari, il 10 (A): il processo di divisione, rappresentato dalla freccia, procede senza ostacolo, perchè nessun'unità solida pone a esso un limite. Se, invece, si prende un numero dispari, l'11 (B), si vede che l'unità pone un limite e impedisce l'indefinita continuità del processo». Il pari, così, è sempre divisibile, finchè la divisione non arrivi a un dispari (12 : 2 = 6; 6 : 2 = 3): qui essa trova il limite.

(2) L'unità è pari e dispari insieme perchè principio e causa d'entrambi; il 2, poi, è il primo numero pari; il 3, il primo dispari: di qui gli altri numeri.

cattivo, quadrato e di lati disuguali (1). Questa pare essere 9
stata l'opinione anche di Alcmeone il Crotoniate (2), sia poi
che egli prendesse tale dottrina da essi, o essi da lui: poichè,
quanto all'età, Alcmeone fiorì quando Pitagora era già vecchio, e si espresse in termini simili a loro. Secondo lui, la
maggior parte delle cose riguardanti l'uomo han due principii, ma le contrarietà non le espone, come essi, con un
criterio determinato, sì bene a caso: ad es., bianco-nero,
dolce-amaro, buono-cattivo, grande-piccolo; e così anche per
il resto costui affastellò le contrarietà senza un criterio defi-
986 b nito, laddove i Pitagorici avevano dichiarato quante e quali
sono. In somma, di comune tra lui e loro c'è questo sol- 10
tanto: che i contrari sono principii degli esseri; ma quanti
e quali siano, soltanto quelli determinarono. Come poi si 11
possano ricondurre i loro principii alle cause da noi indicate,
a dir vero, non è possibile decidere con certezza, almeno da
quanto essi dicono: sembrerebbe che li assegnassero alla
specie delle cause materiali, poichè la sostanza è per essi
costituita e plasmata da quegli elementi in quanto insiti
in essa.

Questi cenni bastano per la considerazione del pensiero 12
di quei filosofi antichi che ammisero più elementi della natura. Altri, invece, parlarono dell'universo come se formasse
un essere unico, sebbene non tutti ugualmente bene, nè con-

---

(1) Il pensiero greco ripone, per la sua oggettività e intellettualità, la perfezione nel finito, in ciò che ha raggiunto la sua forma definitiva, e si è sottratto al processo del divenire e alla mutazione (al «movimento»). *Finito* è, quindi, ciò che ha forma, il definito; e quel che noi traduciamo con «illimitato», o «infinito» (ἄπειρον), è l'*indefinito* (meglio, l'*indeterminato*, se si pensa al posteriore concetto aristotelico della materia). Con il concetto di perfezione coincidono i valori positivi, quelli di ciò ch'è *buono* in ampio senso (cfr. *Eth. Nic.*, I. 4. 1096 b, 6: «I Pitagorici pongono l'uno nella serie dei beni»); con quello d'imperfezione, i valori negativi. La tabella mostra, così, un primo (molto rozzo) tentativo di distinzione e sistemazione dei principii del mondo fisico e morale. — *Destro-sinistro*: forse per il movimento degli astri da O. a E., mentre i pianeti, che hanno movimento irregolare, si muovono al contrario.

(2) *Alcmeone* è più noto come fisiologo: la salute, secondo lui, stava nell'equilibrio del caldo e del freddo, del secco e dell'umido, ecc.; la malattia, nella prevalenza di uno di questi principii.

13 cordi su la sua natura. Ragionare a lungo di essi, dato lo
scopo della indagine presente intorno alle cause, non sarebbe
proprio il caso [1]: poichè essi non fanno come alcuni dei
«fisiologi», i quali, pur avendo supposto l'essere uno, tut-
tavia si servono dell'uno come di materia per la formazione
14 delle cose; essi, invece, parlano affatto diversamente. Quelli
vi aggiungono il movimento, e ne fanno venir fuori il tutto;
15 questi dicono che è immobile. Per la nostra ricerca potrà
bastare di aggiunger questo: Parmenide pare che accen-
nasse all'uno secondo il concetto [2], Melisso secondo la
materia: perciò, anche, quegli dice che esso è finito [3];
questi, infinito. Senofane, invece, che unizzò prima di essi
(poichè si dice che Parmenide fosse suo scolaro), non di-
chiarò nulla in proposito, nè pare che accennasse all'una o
all'altra natura dell'uno posta da costoro, ma considerando
16 l'universo tutto intero dice che l'uno è Dio [4]. Per la ricerca
che ci sta innanzi, abbiamo detto che costoro si possono
metter da parte: due di essi, Senofane e Melisso, che sono
un po' troppo grossolani, si possono anche trascurare del
17 tutto; Parmenide, invece, sembra che parli con certa mag-
giore penetrazione. Non ammettendo che oltre l'essere ci sia
il non-essere, egli crede che l'essere è necessariamente uno,
e che non c'è niente altro (noi abbiamo parlato di ciò più
chiaramente nei libri di Fisica) [5]; poi, costretto a seguitare
con il mondo dei fenomeni, e giudicando che l'uno è, sì,

---

(1) Perchè essi, ponendo come principio l'essere che è uno, e non concependo questo come causa del molteplice, rendono impossibile il concetto e la distinzione di cui A. va in traccia, qui, nei primi filosofi. Forse è per una ragione simile (per l'indeterminatezza del principio) che A. tace di Anassimandro in questo libro.

(2) Asclepio: «poichè il limite appartiene alla forma» (41, 24): e però A. trova nella distinzione parmenidea, tra il mondo oggetto della sensazione e il mondo oggetto del pensiero, un primo accenno al concetto.

(3) Per Melisso, cfr. *Phys.*, III. 6. 207 a, 1: «Infinito non è ciò che non ha niente fuori di sè, anzi ciò che ha sempre qualcosa fuori di sè. Quello, invece, che non ha nulla fuori di sè, è perfetto e intero (τέλειον καὶ ὅλον). Per cui è da reputare che Parmenide abbia parlato meglio di Melisso».

(4) Per Senofane *l'uno è Dio*, i. e. l'unico Dio: non più dèi, come dicevano i poeti.

(5) *Phys.*, I. 2-3.

secondo ragione, ma il molteplice secondo il senso, pone a
sua volta che due sono le cause e due i principii, il caldo
987 a e il freddo (come dire, per lui, fuoco e terra), e di questi
assegna il caldo all'essere e l'altro al non-essere.

Dalle cose dette, dunque, e in séguito ai ragionamenti 18
dei sapienti ora consultati, abbiamo conchiuso questo, intanto:
che per i primi di essi il principio è corporeo (poichè l'acqua,
il fuoco e simili cose sono corpi), ma alcuni lo pongono
unico, altri pongono più principii corporei, sebbene gli uni
e gli altri concordino nel considerarli di specie materiale;
altri, invece, pongono questa specie di causa, e oltre questa 19
anche quella da cui viene il movimento, la quale poi per
alcuni è unica, per altri duplice. Sino agli Italici [1], e da 20
essi prescindendo, hanno discorso delle cause piuttosto oscuramente [2]: tuttavia notammo che essi si trovarono a far uso
di due specie di cause, e che l'una di queste, quella cioè
da cui viene il movimento, alcuni la fecero unica, altri duplice. I Pitagorici parlarono parimenti di due principii [3], 21
ma (e questa è anche una loro peculiarità) s'avvantaggiarono
su gli altri in quanto che il limitato e illimitato, e l'unità,
non li considerarono come predicati di altre sostanze, del
fuoco o della terra o di altra cosa simile; bensì per essi
l'illimitato stesso e la stessa unità sono la sostanza di ciò
di cui si predicano, per cui, anche, il numero è la sostanza
di ogni cosa. In tal modo, dunque, si espressero intorno a 22
queste cose; inoltre, essi cominciarono a parlare dell'essenza
delle cose e a definire, sebbene ne trattassero con troppa
semplicità: anzitutto, essi definivano superficialmente; poi,
ciò a cui primieramente trovavano convenire una data definizione, quello reputavano costituire la sostanza della cosa:

---

(1) Quelli della scuola pitagorica (non Pitagora, ch'è prima di Empedocle).

(2) μορυχώτερον (inv. di μετριώτερον, « piuttosto mediocremente »), come suggerisce Alessandro.

(3) Non, tuttavia, come causa materiale e causa motrice. Ma come un'oscura distinzione intrinseca all'unico principio (il numero), il quale, in quanto coincide con la causa formale (il limite, il dispari, ecc.), si oppone a quello che viene a essere semplicemente materiale (l'illimitato, il pari, ecc.).

come se, a mo' d'esempio, uno credesse che il doppio e il due sono la stessa cosa perchè il doppio si può predicare in primo luogo del due. Non è dubbio che l'essere doppio e l'essere due non sono la stessa cosa; se no, una stessa cosa sarebbe, insieme, molte altre: alla necessità di questa conchiusione non potevano sfuggire (1).

23 Questo è quanto si può raccogliere dai più antichi pensatori e da quelli che li seguirono.

Capitolo VI.

1 Dopo le su dette filosofie venne il sistema di Platone, che seguì in molte dottrine i Pitagorici, ma altre ne ebbe
2 sue proprie e lontane dalla filosofia italica. Egli, familiarizzatosi sin da giovine con Cratilo e con le dottrine eraclitee, secondo cui le cose sensibili tutte quante sono in continuo fluire, onde di esse non può esserci scienza (2), mantenne
3 questo modo di vedere anche in séguito. Quanto a Socrate, 987 b
questi trattò, non di questioni riguardanti la natura in generale, bensì di cose morali, ma intanto cercò in queste l'universale e per primo ebbe consapevolezza che il pensiero
4 s'aggira intorno alle definizioni. Platone approvò il modo di ragionare di lui e reputò, quindi (3), che il definire non riguardasse alcuna delle cose sensibili, ma altre, poichè gli

---

(1) Il 2 era, infatti, per i Pitagorici l'amicizia, la linea, l'opinione, ecc.; l'1, il punto, l'anima, l'intelligenza, ecc.; il 4, la giustizia, il solido, ecc. (la dottrina, in questi riferimenti, non è sempre uniforme): in quanto a ognuna di queste cose pareva che convenisse la definizione data in primo luogo a un numero (l'esser doppio, o divisibile in due, o formato di due parti; e via dicendo per ciascun numero). Alessandro dà anche un'altra interpretazione, riassunta e chiarita da Asclepio così: «Se due è il doppio, e i doppi son molti, anche il due, che pure è una cosa sola, sarà molti: sarà, infatti, l'8, il 10, il 12, e tutte le altre cose simili» (43, 33).

(2) Cfr. lib. IV, cap. 5, § 12 s. In Eraclito, tuttavia, la dottrina non ha significato scettico, come poi nei Sofisti; ma neppure mira a una distinzione tra sensibile e intelligibile, come poi in Platone.

(3) διὰ τὸ τοιοῦτον: «propter insitas et fixas animo Heracliteas opiniones»: Bonitz (p. 88).

parve impossibile che il concetto espresso dal termine co-
mune appartenesse ad alcuna delle cose sensibili, le quali
sono in continua mutazione. E però quelle altre, diverse 5
dalle sensibili, appellò Idee, e pose le cose sensibili fuori (1)
di esse e tutte da esse denominate, poichè non per altro che
per partecipazione di esse è la molteplicità delle cose che
han comune il nome con le specie (2). Quanto alla parteci- 6
pazione, egli mutò soltanto il nome: chè i Pitagorici dicono
che le cose sono per imitazione dei numeri, e Platone, con
nome nuovo, dice che sono per partecipazione; ma poi, che 7
cosa fosse mai questa partecipazione o imitazione (3), essi,
egualmente, non curarono di domandarsi. Inoltre per Platone, 8
oltre i sensibili e le specie, esistono come intermedi gli og-
getti matematici, i quali differiscono dai sensibili perchè
sono eterni e immobili, e dalle specie perchè ce ne sono
molti di simili, mentre ogni specie è unica e soltanto se
stessa (4). E poichè le specie eran causa di tutto, pensò 9

---

(1) *Fuori* (παρά) è, forse, troppo forte e rozzo (lo spazio non ha che vedere): Pl. escluse le cose sensibili dalla sfera (mentale) delle idee oggetto di definizione e di pensiero logico. La proposta del Ross di far dipendere il παρά, come il κατά, dal λέγεσθαι, non mi pare accettabile.

(2) εἶδος è certamente, in casi come questi, traducibile come ἰδέα, ma per regola generale ho mantenuto il termine più aristotelico di «specie», corrispondente e contrapposto a quello platonico. A. chiama «omonime» le cose che hanno comune il nome, ma natura diversa; «sinonime», quelle che hanno comuni il nome e la natura. Per lui le cose sensibili e le idee sono «sinonime» nell'intento platonico, ma omonime in quello suo. Non ostante le considerazioni del Gillespie (in *J. of Philol.*, XXXIV, 151, riferite in Ross), questa mi pare ancora la interpretazione più giusta (così anche il Bonitz).

(3) Per il testo v. Jackson (in *J. of Philol.*, X, 294) e le giuste considerazioni del Ross: τῶν εἰδῶν, che si trova in questo punto del testo (e ch'io ho tralasciato), è superfluo, mentre prima è sottinteso (qui: «questa partecipazione o imitazione *delle specie*»; due righe prima: «per imitazione *dei numeri*, e Platone con nome nuovo, ecc.»). Ma non c'è ragione per questo di alterare il testo che può esser inteso ugualmente bene, se si segue il pensiero più che la lettera.

(4) Cfr. le figure del triangolo con la sua idea o definizione. Dopo di aver accennato alle origini storiche della filosofia di Platone, ed alle ragioni del suo idealismo, passa all'ultima fase del suo pensiero, in cui unì alla dottrina delle idee quella pitagorica dei numeri. Questi intermedi, tuttavia, sono da intendere in Platone nel senso di un collegamento logico delle idee con le cose sensibili: come una «mediazione», nella quale dall'unità dell'idea si discende, mediante un processo matematico-dialettico di divisioni e definizioni, alla molteplicità delle

chè gli elementi loro fossero elementi di ogni cosa. Per ciò pose come principii, per la materia, il grande e il piccolo [1]; per la sostanza, l'unità: le specie, infatti, si identificano con i numeri in quanto costituite dalla partecipazione del grande-piccolo all'unità [2]. In fondo, facendo dell'uno la sostanza,

---

cose sensibili. L'universo si presenta come un sistema armonico di realtà coordinate e subordinate, ognuna determinata esattamente e cospirante, così come il tutto, al fine unico, il Bene, che ne è anche il principio (il pensiero divino). Si tenga presente che il movimento dialettico-logico (delle idee) vuol qui coincidere con quello che si snoda in rapporti aritmetici, e questi vengono poi intesi come, insieme, rapporti geometrico-spaziali. *Pensare* è, così, *numerare*, e numerare è percorrere la piramide degli esseri dalla base più corporea e sensibile su, di grado in grado, verso il loro limite ideale ultimo, dove il «dio visibile» si rivela come realtà incorporea e intelligibile. In questo senso, l'ordine cosmico è tutto un sistema ideale (e reale, insieme): in quanto l'idea ha in sè un contenuto (la dualità indefinita del grande-piccolo, principio del corporeo-sensibile) e una forma (l'unità), che lo determina, e si determina in esso. Cfr. J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon u. A.* (Teubner, 1924), pp. 119 ss.

I Platonici posteriori (III. 2, 23-26; XIII. 1, 9) accentuarono il senso oggettivo di queste «entità» intermedie, le distinsero sempre più dalle idee, diedero loro un carattere più propriamente matematico, e arrivarono sino a porle (più pitagoricamente) come realtà (*usie*) immanenti alle cose sensibili. Per questa elaborazione del primitivo concetto platonico (ch'è tra i punti più oscuri della dottrina di Platone, perchè non illustrato a sufficienza dai suoi scritti, e affidato quasi esclusivamente a ciò che ne dice A., il quale, secondo il suo costume, non sempre distingue chiaramente ciò ch'è del maestro da ciò ch'è degli scolari, e da ciò ch'egli stesso ne pensa), v. i libri XIII e XIV.

(1) Il grande-piccolo (la diade indefinita) è in Platone il contenuto ancora indeterminato dell'Idea: il principio del molteplice che si determina matematicamente nelle cose sensibili. Nel concetto di esso egli identifica, come già la scuola pitagorica, il numero aritmetico con la figura, e questa con gli elementi del corpo fisico, della materia in fine. Cfr. il *Timeo*, capp. XX ss. L'unità, invece, è il principio logico-formale dell'idea. Si pensi al sinolo di materia e forma in A.: salvo che in A. i due termini sono interiormente unificati nel processo di sviluppo potenziale-attuale, e in Platone, invece, il processo (matematico-definitorio) si presenta come un ordine cosmico già costituito, in cui il pensiero, essendo mera riflessione su di esso, non riesce a superare il dualismo per quanto interno all'idea.

(2) ἐξ ἐκείνων κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς: «da quelli (dal grande-piccolo) per partecipazione dell'uno le specie sono i numeri». Passo molto controverso da commentatori antichi e moderni. In breve: quel «sono» raccoglie due pensieri: 1° le specie (o i numeri) *son costituite* dal grande-piccolo e dall'uno (per partecipazione del grande-piccolo all'unità); 2° in virtù di questa costituzione le idee *sono* numeri (ovvero: sono *i* numeri; ovvero: i numeri sono idee, o *le* idee). Alcuni, quindi, propongono di sopprimere τὰ εἴδη, altri il τοὺς ἀριθμούς, altri il solo τούς, altri modificano altrimenti. Meglio, mi pare, lasciar il testo com'è: ch'è dato così da tutti i codici e anche da Alessandro.

e non ponendo questa come qualche altra cosa di cui l'uno si predichi, si avvicinava ai Pitagorici, e parlava com'essi, dicendo che i numeri sono per gli altri esseri causa della loro sostanza.

Invece, questo era proprio di lui, che al posto dell'infi- 11
nito come unico (1) metteva una dualità, e lo faceva costituito dal grande e piccolo; inoltre, egli distingueva i numeri dalle cose sensibili, mentre per i Pitagorici i numeri erano le cose stesse, e gli enti matematici non erano, per essi,
intermedi tra le cose e le specie. Ora, se egli, allontanan- 12
dosi dai Pitagorici, potè distinguere l'unità e i numeri dalle cose, e se potè introdurre la considerazione delle specie, ciò fece per il suo studio della logica (chè i predecessori non s'erano occupati della dialettica); ma l'aver fatto della natura opposta una dualità, ciò fu per l'intento di produrre da essa agevolmente, come da una matrice, i numeri, tranne
988 a quelli primi (2). Eppure, in realtà avviene il contrario; e il 13

---

(1) Come un solo principio. Alla l. 27, ἔτι (inv. di ὅτι), con E.

(2) In questo passo si concentra, si può dire, tutta la questione delle idee-numeri, com'è intesa da A. Contrariamente alla moda invalsa in tempi moderni, noi partiamo dal presupposto che A. intendesse benissimo Platone e i Platonici. Naturalmente, con un proprio concetto. Solo che egli, rivolgendosi a un pubblico bene informato, s'indugia molto più (troppo, per noi) nella parte critica che nella espositiva. Lo Stenzel cit. mi sembra che meglio abbia chiarito quale si deve intendere che fosse, secondo A., l'intenzione di Platone nella sostituzione di una dualità all'unico principio pitagorico dell'infinito, per una più «naturale» derivazione dei numeri.

Nella dottrina pitagorica, infatti, manca qualsiasi deduzione: identificando i numeri con le cose immediatamente, i Pitagorici si trovavano innanzi i numeri come cose, di cui non posson altro che constatare certe proprietà, e tentare di scoprir rapporti, in parte reali, in parte immaginari. Come A. dice, essi ignoravano la dialettica. Platone, distinguendo la materia dalla forma, introduce una specie di dialettica in seno alle cose, e però anche in seno al numero: come nel movimento delle idee il pensiero procede definendo, per via di divisioni e di ricollegamenti del diviso in un concetto ulteriore; così nella serie numerica la dualità originaria *fa due* (δυοποιόν) tutto, e genera il molteplice che l'uno (la forma) raccoglie via via, e costituisce in numero determinato, a cominciare dal 2, che, come numero particolare, è già un prodotto di quel processo, il primo, e da questo con lo stesso criterio gli altri numeri: chè i principii son gli stessi. In quanto il 2 è *un* numero, a esso si accompagna il 3 (i primi *due* numeri): ognuno, poi, si sdoppia in altri due numeri (e diventan quattro: 4-5, 6-7); e così via via (si vede subito che la tabella si forma cominciando sempre con le potenze del 2).

ragionamento, infatti, non è giusto. Essi vogliono cavar dalla materia la molteplicità impiegando la specie, per la generazione, una volta soltanto. Al contrario, ognuno sa che da una data materia, poniamo di legno, non si può cavare più di un oggetto, poniamo una tavola; invece, chi alla materia

---

La tetractis pitagorica si trasforma, così, in una specie di serie « dialettica » dei numeri. Non si scordi che questo processo non ha in Pl. un significato e un interesse meramente matematico, ma ideale e reale insieme, in quanto cerca di avvicinare la dialettica delle idee alla realtà sensibile, e nello stesso tempo di sollevare all'intelligibilità i rapporti che sono tra le cose. In lui il numero non è inteso in senso puramente aritmetico, come invece lo intende A., il quale si oppone decisamente a questa identificazione o confusione tra il metodo logico e quello matematico. Per A. (che in ciò è molto più vicino a noi moderni) il numero, come la quantità in generale, è un modo astratto di considerare la realtà delle cose; e la serie numerica si ha con un processo di addizione continua dell'unità, che dà, sì, per risultato aggruppamenti sempre nuovi, ma di natura uniforme. Ora, è con questa diversa mentalità che egli considera la dottrina platonica dei numeri, e non è da stupire se, guardata così, essa acquista un significato diverso da quello che aveva nel Maestro.

Ci sono, nel presente passo, due punti specialmente difficoltosi.

I. — L'ἐκμαγεῖον è termine già adoperato da Platone, in *Teeteto*, 191 c, 146 a, e nel *Timeo*, 50 c. Gl'interpreti moderni lo intendono come « materia plasmabile », quasi cera da suggello; ma l'Afrodisio, seguito dai vecchi interpreti latini, lo intendeva come « sigillo » o « tipo » che lascia impronta di sè in ciò che riceve, facendo, ad es., doppio e divisibile ogni cosa. Perciò ho tradotto con « matrice ». La dualità platonica vuol esser causa del molteplice, « concausa » dell'essere reale. Ma, poichè questa materia plasmabile A. contende che sia attività, la critica, ch'egli ne fa, è del tutto giustificata. Anche per A. la materia è il principio del molteplice sensibile e, in quanto materia prima, è del tutto indeterminata, come l'ἐκμ. nel primo significato; mentre, in quanto materia seconda, ha già in sè i principii di ogni posteriore determinazione, così come vorrebbe l'ἐκμ. nel secondo significato. Ma in A. la concezione della materia è in rapporto al principio dell'atto che realizza la forma nel mondo sensibile. In Pl., invece, manca il principio attivo, vitale, generatore di uno svolgimento. O, se di svolgimento pur si può parlare, esso avviene come processo di determinazione dell'indeterminato per opera di un principio formale che lo limita dal di fuori: così come per opera del mitico Demiurgo nel *Timeo* si genera il mondo nel senso di una costruzione fatta una volta per sempre, e unica di numero. In quel modo che da un materiale dato, se pur capace di molteplici determinazioni, non si ottiene, quando sia impiegato, più di quello che si ottiene. Una casa non genera altre case. Tutto resta immobile, senza vita.

II. — ἔξω τῶν πρώτων: il TRENDELENBURG (*Platonis de ideis et numeris doctrina ex A. illustrata*, Leipzig, 1826, pp. 79 s.) e lo SCHWEGLER (*Die Metaphysik d. A.*, Tübingen, 1847, vol. III, p. 65), e altri, intendono dei c. d. numeri ideali (dei quali si parlerà nel lib. XIII), non di numeri in senso matematico. Lo Zeller propone senz'altro la soppressione della frase. Per altre soluzioni, v. in Ross. Che

comunica la specie è, sì, uno solo, ma di tavole ne può far molte. La questione è simile a quella del rapporto del maschio con la femmina: questa è fecondata da un solo atto, mentre il maschio può fecondare molte femmine. La similitudine di ciò con i loro principii era ovvia. 14

---

si debbano intendere i numeri ideali, non è accettabile, oltre che per le ragioni addotte dal Bonitz, perchè penso che la questione dei numeri ideali sia posteriore (v. nell'*Introduzione* la nota finale ai libri XIII-XIV). Meglio tornare alla interpretazione più semplice, tenendo presente, tuttavia, che qui è A. che parla esprimendo un proprio giudizio e movendo dalla sua concezione, molto diversa da quella platonica (il numero, per lui, risulta composto di unità astratte, e la serie si ottiene mediante la successiva addizione di un'unità: cfr. XIII. 7, 8): data la funzione *duplicante* della diade originaria (egli dice), da essa si traggono *agevolmente* i numeri pari (e propriamente le potenze del due), non così i dispari, e tanto meno i numeri c. d. primi, i quali, non soltanto non sono mai un prodotto di due fattori, ma non posson essere spiegati da altro principio fuori dell'unità.

Così, infatti, Aless. (57, 3 ss.): «La diade divide tutto ciò a cui si applica: perciò la chiamava anche «duplicante»: poichè, raddoppiando ognuna delle cose a cui si applica, in certo modo la divide in due e non fa rimanere quel che era: la quale divisione in due è la genesi dei numeri. Come le matrici e i tipi fanno simili a sè le cose che a loro vengono applicate, così anche la diade diventa come una matrice dei numeri che con essa si generano, poichè fa due e doppia ogni cosa a cui viene applicata. Applicata all'uno, lo fa due (poichè due volte uno fa due); applicata al due, lo fa quattro (poichè due volte due fa quattro); applicata al tre lo fa sei (poichè due volte tre fa sei). E così per gli altri numeri. *Tranne i primi* A. disse, invece di «tranne i dispari»: poichè la genesi dei numeri dispari non avviene mai in questo modo, non essendo per raddoppiamento o per divisione in due. Ora, dunque, egli numeri primi chiamò tutti semplicemente i numeri dispari: poichè questi sono comunemente prima dei pari. Ma numeri primi assolutamente si dicono quelli che sono misurati soltanto dall'unità, come il tre, il cinque, il sette (tale può esser inteso anche il due); e quelli che hanno misura comune tra loro soltanto l'unità, se pure per se stessi considerati sono misurati anche da un numero: per es., l'otto e il nove. Poichè di misura comune questi non hanno che l'unità, sebbene ciascuno di essi abbia un qualche numero per misura: l'otto, il due e il quattro; il nove, il tre. Primi può intendere, dunque, i dispari, perchè nessuno di essi vien generato dalla diade nel modo su detto: chè i dispari si generano con l'aggiunta, a ciascuno dei numeri pari, di un'unità: di un'unità, non dell'uno nel senso di principio: (chè questo è un principio formale [εἰδοποιόν], non materiale [ὑλικόν]); ma come fosse la diade del grande e del piccolo definita dall'uno, sì che ciascuno di essi definito dall'uno si dice essere un'unità. E disse «tranne i numeri primi» per i numeri primi assolutamente: questi sono i numeri misurati soltanto dall'unità, come il tre, il cinque, il sette. Soltanto questi non vengono generati dalla diade, perchè tutti gli altri numeri si generano da un numero (perciò, poichè la loro genesi è da due numeri, derivano dalla diade): invece, i numeri assolutamente primi non si generano così, nè si può dire che derivano dalla diade».

15 Queste furono, dunque, le conchiusioni di Platone intorno all'argomento, e da esse è palese ch'egli fece uso di due cause solamente, di quella riguardante l'essenza e di quella materiale (poichè le specie sono la causa dell'essenza per le altre cose, così come per le specie è l'unità) (1); e alla questione, quale è la materia che fa da sostrato, di cui si predicano le specie nelle cose sensibili e l'uno nelle specie,
16 rispose che è una diade, il grande e piccolo. Infine, attribuì a uno de' suoi elementi di esser la causa del bene, e all'altro quella del male (2), conforme a ciò che già dicemmo aver tentato di fare alcuni de' filosofi precedenti, come Empedocle ed Anassagora.

Capitolo VII.

1 Abbiamo data una scorsa, rapida e sommaria, a coloro che han discorso dei principii e della verità, e al modo come ne han parlato. Essa ci è bastata per conchiudere che nessuno accennò a principii e a cause fuori di quelle che noi

(1) « Ciascuno dei due principii esprime, non soltanto il rapporto del mondo ideale a quello materiale, ma dentro il mondo ideale stesso si ripete l'opposizione della causa formale e di quella materiale. Come le idee sono il principio formale del mondo materiale, così, a lor volta, le idee stesse hanno per loro principio formale l'uno »: Schwegler (p. 67). L'uno è, dunque, un punto di vista logico-reale (in cui le idee si predicano delle cose sensibili); l'altro, logico-formale (in cui le idee stesse fanno da sostrato o soggetto). I due punti saranno mantenuti anche da A.: salvo che, per lui, l'unità nel primo punto di vista è fondata dall'atto; nel secondo, dal nous (v. p. 61, n. 1): chè l'uno platonico è un predicato troppo indeterminato, un κοινόν che non può definire il contenuto di nessun concetto.

(2) Commentatori antichi e moderni rimproverano ad A. la parzialità del giudizio, che par negare a Pl. il concetto del bene, e però della causa motrice-finale. Così Aless., e con lui Ascl.; così il Bonitz (« causam motricem non omissam illam a Platone iniuria tacuit A. »), il Ross (« A. ignores the distinctly teleological view which Plato expresses in some dialogues »), e altri. Ma si tenga presente quanto osservammo nella nota prec. a proposito dell'ἐκμαγεῖον. Il sistema platonico è teleologico, come ognuno sa: l'essere e l'uno (il principio formale dell'idea) è anche il bene. Ma, dal punto di vista aristotelico, mancando un principio di attività, non si può parlare di una vera e propria causalità motrice-finale. (Il Demiurgo e l'anima del mondo del *Timeo* sono per A., naturalmente, miti da non prendere in considerazione qui).

determinammo ne' libri di Fisica; che, anzi, tutti paiono proprio a quelle, sebbene confusamente, in qualche modo accennare. Anzitutto parlano del principio come materia, sia 2
poi che lo suppongano unico o molteplice, corporeo o incorporeo: così Platone dice che è il grande e piccolo, gl' Italici l' infinito, Empedocle il fuoco la terra l'acqua e l'aria, Anassagora l' infinito numero delle parti similari. Costoro, tutti, hanno accennato a una causa di questa specie, e così pure coloro che hanno preso per principio l'aria o il fuoco o l'acqua o altra cosa più compatta del fuoco ma più sottile dell'aria (per alcuni l'elemento primordiale è così fatto) (1).

Questi ultimi, tuttavia, toccarono solamente di questa 3
causa. Altri, invece, anche di quella da cui trae origine il movimento: quanti, ad es., dànno per principio l'amicizia e la contesa, o l' intelligenza e l'amore.

Quanto alla causa essenziale e sostanziale, nessuno la 4
indicò con chiarezza; ma meglio degli altri, ne parlarono
988 b coloro che pongono le specie: poichè essi non ammettono le specie, e l'uno nelle specie, come materia delle cose sensibili, nè fanno di esse il principio da cui il movimento trae origine (esse sono piuttosto causa d' immobilità e del trovarsi le cose in riposo); ma, per loro, le specie costituiscono l'essenza di tutte le cose, così come l'unità costituisce l'essenza delle specie. Quanto alla causa finale, a cui mirano le azioni, 5
i mutamenti e i movimenti, taluni ne parlano, sì, in qualche modo, ma non in questo senso, nè come richiede la sua natura. Quelli, infatti, che parlano dell' intelligenza o dell'amicizia, pongono, sì, queste cause come qualcosa che è bene, ma, in realtà, non nel senso che siano il fine per cui alcuna cosa è o si produce, bensì ne parlano come se da esse derivino i movimenti (2). E parimenti coloro che dicono 6

---

(1) È incerto a chi alluda: forse a qualcuno della generazione posteriore a quella degli Ioni e ad Eraclito. Molti commentatori, antichi e moderni, hanno pensato che si accenni qui ad Anassimandro: erroneamente, chè tale non fu la sua dottrina. Per il silenzio su lui, v. nota a 5, 13. D'altra parte sarebbe strano che A. parlasse di lui in forma così inadeguata.

(2) Ne fanno una causa semplicemente motrice, non anche, per se stessa, motrice-finale.

che l'uno o l'essere ha tal natura di bene, affermano bensì che è causa della sostanza, ma, in realtà, non ne fanno il fine dell'essere o del divenire. Di modo che si trovano in certo senso a dire e a non dire insieme che il bene è causa: lo dicono, non assolutamente, ma per accidente.

7 Che noi, quindi, abbiamo definite le cause rettamente, sia pel numero e sia per la qualità loro, sembra che lo attesti anche il fatto che tutti costoro non furono in grado di accennarne alcun'altra. Oltre a ciò, è venuto in chiaro che l'indagine dei principii deve consistere nello studio di tutte queste cause così determinate, o di un loro particolare aspetto (1).

8 Dopo questo, facciamoci a scorrere come ciascuno dei filosofi ha trattato dei principii; e, tenendo presente la natura loro, vediamo le difficoltà che si possono sollevare.

Capitolo VIII.

1 Quei che fanno uno il tutto e pongono una certa natura unica come materia, e questa corporea e fornita di grandezza (2) — è evidente che errano per molte ragioni. Anzitutto, vengono a porre gli elementi soltanto degli esseri corporei, e non degl'incorporei, i quali pure esistono. Poi, sebbene si sforzino di dar le ragioni della generazione e della corruzione, «fisiologizzando» nella considerazione di tutte le cose, sopprimono la causa del movimento. Altro errore è che per essi nè la sostanza nè l'essenza son causa di nulla. Aggiungi che troppo leggermente parlano dei corpi semplici, del fuoco, cioè, e dell'acqua e della terra e dell'aria, prendendo per principio qualcuno di essi (ad eccezione della terra), senza indagare come fanno a generarsi gli uni dagli altri.

---

(1) Forse: per quanto riguarda il problema proprio della Metafisica (non quello, poniamo, della Fisica o dell'Etica).

(2) Cioè, di estensione (grandezza spaziale). Comincia accennando a Eleati e Ionici insieme, ma poi considera gli Ionici soltanto.

Si generano, in fatti, gli uni dagli altri, talora per riunione, 2
talora per separazione: distinzione, questa, di capitale im-
portanza per la questione della loro priorità o posteriorità.
Da un punto di vista, si dovrebbe ritenere che il più ele- 3
mentare di tutti è quello dal quale dapprima gli altri si gene-
989 a rano per riunione: e tale dovrebbe essere il corpo che ha le
particelle più piccole ed è più sottile. Per cui, quelli che pon- 4
gono il fuoco per principio, si conformerebbero più degli altri
a questo concetto. Che tale, del resto, debba essere l'elemento
primordiale dei corpi, anche gli altri filosofi riconoscono;
tanto è vero che non ci fu nessuno di quelli che anche
più tardi ammisero un solo elemento, che stimasse questo
esser la terra, evidentemente per la grossolanità delle sue
parti. Invece, ognuno degli altri tre elementi ebbe un qual- 5
che difensore: chi sostenne che l'elemento primordiale è il
fuoco, chi l'acqua, chi l'aria. Se non fu per questo, perchè
mai non ci fu anche qualcuno che dicesse esser la terra
tale elemento, com'è opinione volgare degli uomini, i quali
dicono che tutto è terra? Anche Esiodo dice che tra i corpi 6
apparve prima la terra: tanto antica e popolare dev'essere
stata tale opinione.

In conchiusione, stando al punto di vista accennato, non 7
sarebbe nel giusto nè chi ponesse per principio uno di questi
elementi diverso dal fuoco, nè chi ne ponesse uno più denso
dell'aria ma più sottile dell'acqua (1). Che se quel che è po-
steriore nella generazione, è invece anteriore per natura;
essendo ogni risultato di mescolanze e combinazioni posteriore

---

(1) V. nota a 7, 2. Per questa discussione, nota che empiricamente e nell'ordine temporale della generazione pare che abbia più natura di principio ciò ch'è più semplice (riunione e separazione equivalgono, dianzi, al condensarsi o rarefarsi delle parti di uno stesso elemento). Logicamente, invece, è il complesso e perfetto che rivela la natura del semplice e dell'imperfetto. Sì che da un punto di vista avrebbero ragione quelli che prendono per principio il fuoco, da un altro quelli che prendono per principio la terra. Ma, poichè è una questione empirica in entrambi i casi (la ricerca dell'elemento primordiale), le parti s'invertono, e il punto di vista logico-astratto diventa quello degli scienziati-filosofi della Ionia che cercano l'elemento più semplice; l'empirico-concreto, quello più popolare e comune, che guarda al complesso.

per generazione: si avrebbe, al contrario, che l'acqua è prima dell'aria, e la terra prima dell'acqua.

8 Bastino queste considerazioni per coloro che pongono una sola causa, e tale, quale s'è detta. Ma esse valgono anche per coloro che pongono una pluralità: come Empedocle, pel quale sono quattro i corpi costituenti la materia. Salvo che, oltre le difficoltà comuni (1), altre necessariamente valgono soltanto per lui. In primo luogo, noi li vediamo generarsi gli uni dagli altri, sì che il medesimo corpo non resta sempre fuoco o terra (se ne parlò nei libri di Fisica) (2). In secondo luogo, intorno alla causa dei movimenti, se sia unica o se ne debbano porre due, non si può davvero esser dell'opinione
9 ch'egli ne parli in modo ragionevole e giusto. In fine, quelli che parlano come lui, vengono necessariamente a sopprimere ogni mutazione qualitativa: per essi non è possibile che ciò che è caldo diventi freddo, o viceversa. Ci vorrebbe, infatti, qualcosa che fosse il sostrato di essi contrari, e una qualche natura unica che fosse quella che diviene fuoco e acqua: ma Empedocle non la pensa così.

10 Quanto ad Anassagora, chi gli attribuisse l'opinione che gli elementi (3) sian due, gliel'attribuirebbe soprattutto per un'argomentazione che egli propriamente non formulò, ma di cui avrebbe dovuto ben convenire se alcuno avesse voluto indurlo a essa. Chi lo segua, infatti, organizzando logicamente

---

(1) La prima (costoro trascurano l'incorporeo) e la terza (ignorano l'essenza sostanziale) delle quattro accennate in principio di questo capitolo.

(2) *De Caelo*, III. 7. 305 a, 33; *De gener.*, II. 6. 333 a, 16: A. sostiene che, in rispetto a un medesimo particolare corpo (i. e. da un punto di vista schiettamente fisico), gli elementi empedoclei si generano gli uni dagli altri, e però non sono originari. Cfr. quello che dice poco dopo della mancanza di un sostrato in Empedocle. E tieni presenti le note a 3, 19 e 4, 4, e in questo cap. (4) il § 8 dove si dice che la funzione discriminante della Contesa è come quella dell'Amicizia.

(3) O principii costitutivi: la materia (la mescolanza primitiva) e il nous (che voleva esser causa efficiente-finale, e principio immateriale, sebbene non arrivasse a questo concetto). Nota che στοιχεῖον di preferenza esprime l'*elemento* materiale (nel senso specialmente dei c. d. quattro elementi o corpi più semplici; στοιχεῖα sono anche le lettere dell'alfabeto, da cui risultano le sillabe e le parole); ma è usato da A. anche come equivalente a *principio*, sì che talora chiama «elementi» la materia e la forma. Cfr. V. 3, e l'*Index Aristotelicus*. Qui si dice, infatti, che Anassagora ha intraveduto il concetto della forma.

ciò che egli intende di dire, s'avvedrà che egli parla forse
più modernamente di quel che non paia [1]. Senza dubbio, 11
dire che tutte le cose erano in principio mescolate, è assurdo,
989 b se non per altro, perchè di necessità le cose non mescolate
debbono preesistere alla mescolanza; e anche perchè non una
cosa qualunque può naturalmente mescolarsi [2] con una
qualunque altra. Aggiungi che le sostanze si troverebbero ad 12
essere senza qualità e proprietà: ciò che si mescola, si può
anche separare; e quando niente era ancora distinto, è chiaro
che di quella sostanza non si poteva dire con verità, ad es.,
nè che fosse bianca, nè nera o grigia o di altro colore, ma
doveva essere incolore; se no, avrebbe avuto uno soltanto di
quei colori. Similmente, per la stessa ragione, avrebbe dovuto
essere senza sapore, e senza niun'altra simile proprietà:
essa non poteva avere nessuna qualità, nè quantità, nè esser
nulla di determinato. Altrimenti, sarebbe stata qualcuna sol- 13
tanto delle specie che si dicono delle cose particolari, e questo
era impossibile, perchè tutte le cose erano mescolate. Avrebbe
dovuto esserci già la separazione, ed egli dice invece che le
cose erano mescolate, tutte, tranne l'Intelligenza, la quale
sola è senza mescolanza e pura. Ed ecco che egli si trova 14
ad affermare così, che i principii son due: «l'uno», che è
puro e senza mescolanza, e «l'altro», quale noi poniamo [3]
come l'indeterminato prima che esso sia determinato e partecipi
di alcuna specie. Di maniera che, sebbene egli non parli
nè giusto nè chiaro, pure si sforza di dire qualcosa di simile
a ciò che altri han detto in sèguito, e che ha oggi [4] maggiormente
l'evidenza della verità.

Questi filosofi, in ogni modo, fanno discorsi appropriati 15
soltanto alla generazione e corruzione, e al movimento: si

(1) Ho anticipato questo pensiero, che nel testo viene poche linee dopo, per maggiore chiarezza. Per la critica che A. fa di Anassagora, vedi Breier, pp. 27-30, 48.

(2) Noi diremmo: combinarsi.

(3) Come anche altrove, A. si professa della scuola platonica, talora anche quando dissente dal Maestro. L'*altro* è, per i Platonici, la materia, il non-essere, nel senso dell'indeterminato. L'*uno*, invece, come s'è visto, è il principio formale.

(4) Alla l. 20 aggiungi dopo τοῖς un νῦν, con la volgata.

può dire che le loro ricerche dei principii e delle cause si limi-
16 tano alla sostanza intesa in questo senso. Altri, invece, esten-
dendo le loro osservazioni a tutti gli esseri, e distinguendo
quelli che sono oggetto del senso da quelli che non lo sono,
naturalmente allargano la speculazione a entrambi i generi
di oggetti: per ciò varrà tanto più la pena di trattenersi in-
torno ad essi, ed esaminare quel che apportano di buono,
o di non buono, a pro della indagine che ci sta innanzi pre-
sentemente.
17 I principii e gli elementi di cui fanno uso i filosofi chia-
mati Pitagorici, si allontanano molto da quelli dei «fisiologi».
La ragione è che essi non li han presi dagli oggetti del
senso: gli enti matematici, infatti, salvo per quel che riguarda
18 l'astronomia, sono senza movimento. Eppure i Pitagorici, an-
ch'essi, non discutono e non trattano d'altro che di fenomeni
naturali: fanno nascere l'universo, e osservano quel che
accade nelle sue parti, le proprietà e azioni loro, ed esauri- 990 a
scono la considerazione dei principii e delle cause in queste
cose, come se fossero d'accordo con gli altri fisiologi che non
ci sia altra realtà fuori di questa che è oggetto dei sensi e
19 contenuta in quel che chiamano il «cielo». I loro principii
e le cause che adducono, come si è detto, darebbero modo
di rimontare alla considerazione anche di esseri superiori:
sarebbero, anzi, più adatti a questa considerazione che non
20 a quella dei fatti naturali. E in vero, se non c'è altro sostrato
che il limite e l'illimitato, il dispari e il pari, come si potrà
far venir fuori il movimento? Non dicono nulla di questo, nè
come senza movimento e mutazione siano possibili la gene-
razione e corruzione, e le azioni dei corpi che si aggirano
21 pel cielo. Di più, se anche si volesse conceder loro, o essi
fossero in grado di dimostrare, che le grandezze risultano dai
loro principii, come poi avviene che alcuni corpi son leg-
gieri e altri pesanti? Si badi che con i principii che suppon-
gono e affermano, essi intendono di riferirsi ai corpi sensi-
bili non meno che a quelli matematici, per cui, se del fuoco
o della terra o di qualsiasi altro di questi corpi neppure
dicon nulla, la ragione è che non hanno nulla da dire, io

credo, di appropriato agli oggetti del senso (1). Ancora: 22
come si deve intendere che il numero e le sue proprietà
sono la causa dell'essere e del divenire delle cose nel mondo,
sin dall'origine e presentemente, quando poi non esiste nes-
sun altro numero fuori di questo del quale l'universo si trova
costituito? (2). Secondo essi, l'opinione, ad es., e l'opportunità 23
hanno stanza in una parte determinata dell'universo, un po'
più su o più giù l'ingiustizia e la separazione o la mesco-
lanza: la loro dimostrazione è che ciascuna di queste cose
ha la proprietà di un numero, e tali proprietà non possono
mancare nelle regioni corrispondenti dell'universo, dove si
trova già una certa quantità di grandezze numericamente
costituite. Ora, quel numero, il quale si vuole che costituisca
l'essere di ciascuna di quelle cose, è lo stesso di quello che è
nell'universo, o è una cosa diversa da esso? (3). Platone dice 24

---

(1) I numeri sono pensati dai Pitagorici come forniti anche di estensione: come grandezze. Ma quando anche, dice A., si concedesse loro di poter così passare dagli oggetti puramente aritmetici a quelli geometrici, in ogni modo la loro considerazione del mondo resta sempre matematica, non fisica veramente: essi, infatti, riducono il fisico al geometrico (corpo era per essi una figura a tre dimensioni), e trascurano di guardarlo dal punto di vista delle qualità sensibili. Non che i Pitagorici non parlassero degli elementi; ma li spiegavano mediante derivazioni geometriche (la terra era fatta di cubi, il fuoco di tetraedri, l'aria di ottaedri, l'acqua di icosaedri), non per le proprietà di pesante o leggero, caldo o freddo, umido o secco.

(2) Alessandro (73, 14): «Per essi non ci sono altri numeri fuori di quelli che costituiscono il mondo: bisogna [invece] che altra sia la causa, altro il causato». I Pitagorici, infatti, non distinguono il sensibile dall'intelligibile, come fece poi Platone. Il pensiero sarebbe più chiaro se l'inciso «sin dall'origine e presentemente» potesse trasportarsi alla fine del periodo.

(3) I Pitagorici considerano, ad es., l'opinione come costituita dalle proprietà di un certo numero (il 2, sembra); ora, poichè a quel numero corrisponde una certa parte dell'universo (per Aless., la terra), così l'opinione appartiene a quella parte. E A., allora, domanda se il numero che costituisce l'opinione sia della stessa specie di quello che costituisce la parte corrispondente dell'universo. È chiaro che il primo vuol essere un concetto puro; l'altro, un rapporto quantitativo riguardante un oggetto sensibile. Così questa seconda osservazione critica si ridurrebbe, per altra via, alla prima: che i Pitagorici, diversamente da Platone, non distinsero l'intelligibile dal sensibile. Questo sembra il senso. Ma il testo, quasi certamente guasto, offre grandi difficoltà, nè mi pare che gli sforzi del Bonitz, dello Zeller (*Gesch.*, I, 391 s., in nota), del Christ (*Studia in A. libr. Metaph. coll.*, p. 25), del Luthe (in *Hermes*, XV, 196), e dello stesso

che è un'altra cosa, benchè anche lui pensi che le cose e le loro cause siano numeri; ma, per lui, gli uni sono oggetti dell'intelligenza e veramente cause, gli altri sono oggetti del senso.

Capitolo IX.

1 Per ora lasciam da parte i Pitagorici: gli accenni dati sono sufficienti. E veniamo a quelli che pongono come cause le idee. In primo luogo, essi, cercando di stabilire le cause 990 b
degli esseri reali (1), ne introducono altrettanti di nuovi: come se uno, dovendo contare degli oggetti, credesse di non poterlo fare finchè son pochi, e di riuscirvi accrescendone il numero. Le specie, infatti, sono quasi altrettante, se non pur di numero superiore a quello degli oggetti (2), dai quali, per trovarne le cause, questi filosofi procedettero alla considerazione delle specie: chè per ogni singolo oggetto esiste una specie che porta lo stesso nome, e ciò non soltanto per le sostanze, ma per tutte le cose in cui c'è l'uno del molteplice (3):

Ross, sian valsi a chiarire la contorta costruzione del periodo nella parte che va da συμβαίνει (l. 25), a ἑκάστοις (l. 27). (Alla l. 25 sopprimi l'ἕν con Aless., e tralascia alla l. 26 il τοῦτο sugg. dallo Zeller).

πλῆθος τῶν συνισταμένων μεγεθῶν (da me trad.: « una certa quantità di grandezze numericamente costituite »): Aless. e lo Zeller pensano all'ordine dei dieci corpi di cui i Pitagorici facevano costituito l'universo: sì che, ponendo come seconda la terra, a questa appartenessero le cose di cui il numero 2 costituisce l'essenza. E così per le altre cose nell'« ordine numerico corrispondente »; per cui se l'opportunità o momento favorevole era il numero 7, il corpo corrispondente (il sole?) era il settimo (per alcuni, la parte del cielo dove sono le 7 Pleiadi). Il Ross, tuttavia, fa osservare (giustamente, per quanto riguarda il testo) che A. qui non parla di un *ordine* delle regioni, ma di *grandezze* che sono in esse. E ricordando che per Pitagora gli elementi sono costituiti geometricamente (v. nota prec.), vorrebbe intendere che qui A. chieda se il numero costitutivo dell'opinione, dell'opportunità, ecc., sia lo stesso o no di quello di ciascuna regione in cui si trova già « una pluralità di porzioni » di un elemento. — L'interpretazione mi sembra troppo faticosa.

(1) τωνδὶ τῶν ὄντων: questi esseri reali qui, oggetti di esperienza sensibile.

(2) *Degli oggetti*, s'intende, della stessa natura. In XIII. 4, 4 dice senz'altro che sono superiori.

(3) Ad es., le qualità. Seguo l'interpretazione del Bonitz. Il Ross, per valorizzare il τε (l. 7) di alcuni mss., mette la virgola dopo οὐσίας, e sopprime l'ὢν. Il significato diventa: « a ogni cosa corrisponde un essere dello stesso

o siano, poi, queste di quaggiù o quelle eterne (1). In se- 2
condo luogo, degli argomenti con i quali siam soliti dimostrare (2) l'esistenza delle specie, nessuno pare raggiungere lo scopo: da alcuni di essi non si ricava di necessità tale conchiusione; da altri deriverebbe l'esistenza di specie anche per
cose di cui nessuno di noi crede che ve ne siano (3). Per le 3
argomentazioni, infatti, che muovono dal concetto di scienza, dovrebbero esserci tante specie quanti sono gli oggetti del sapere. Da quelle che muovono dall'unità del molteplice, risulterebbe che ci sono specie anche delle negazioni (4).

---

nome ed esistente fuori delle sostanze, e per le altre cose (non-sostanziali) c'è l'uno al di là del molteplice». Ma l'idea costituisce l'unità del molteplice per le sostanze come per il resto, e non valeva la pena di spezzare così malamente il pensiero. Così pure, che il καθ' ἕκαστον e il τούτοις esprimano non «ciascun genere di cose» (come Aless. e Bonitz intendono), ma proprio le cose particolari, è vero. Ma par ovvio sottintendere che queste vengon confrontate all'idea in quanto son dello stesso genere.

(1) Sostanze *eterne* son quelle degli astri.

(2) Lo Jaeger [*Studien z. Entstehungsgeschichte d. Met. d. A.*, Berlin, 1912, pp. 32 ss.; e cfr. *A. Grundlegung einer Gesch. seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, pp. 176 ss.] dall'uso della prima persona plurale arguisce che questo libro sia stato scritto nel periodo, in cui A., dopo la morte di Platone, aprì una scuola ad Asso, verso il 348-345, al tempo in cui fu alla corte del tiranno Hermia. Più tardi si staccò decisamente dai compagni della Accademia. Nel lib. XIII, infatti, che, secondo lo J. è posteriore, e in cui gran parte di questo capitolo è ripetuta quasi con le stesse parole, usa la terza persona.

(3) I Platonici pensavano che non ci fossero idee degli oggetti di alcune scienze (o arti), delle cose artificiali, delle negazioni, delle cose mutevoli, delle relazioni: come ora A. dirà. Non è facile segnare i limiti tra il pensiero di Platone e quello de' suoi scolari su questo punto: A. in XII. 3, 4 dice che Pl. poneva idee soltanto delle *cose naturali*.

Seguono le argomentazioni, le quali si trovano esposte da Aless., che le traeva dai libri del Περὶ ἰδεῶν (perduto) di A., da lui qui citato (e utilizzato anche altrove). La prima è quella ἐκ τῶν ἐπιστημῶν. Il pensiero seguente par che debba esser integrato notando che per Platone (o alcuni Platonici), non ostante tale argomentazione (se ha da esserci la scienza, deve esistere necessariamente qualcosa oltre le cose sensibili), non si riconoscevano idee degli oggetti di alcune scienze: delle arti, ad es., e delle scienze pratiche, come la medicina; più aristotelicamente: di quelle scienze (fisiche), le quali non studiano le sostanze, ma certi loro modi di essere, o proprietà generali. Cfr. Alessandro (79, 17): «Non è vero del tutto che, se esistono alcune cose superiori a quelle particolari, esse siano idee: poichè sopra le cose particolari ci sono quelle comuni, delle quali pure diciamo che ci sono scienze».

(4) È l'argomento κατὰ τὸ ἓν ἐπὶ τῶν πολλῶν: «Non-uomo si predica del cavallo, del cane, e di tutte le cose che non sono l'uomo, e perciò è l'uno del

Dall'argomento che noi seguitiamo a pensare anche quando le cose non sono più, verrebbe che ci sono specie anche delle cose transitorie: chè di esse c'è pure qualche rappresentazione (1). Argomentazioni più rigorose porterebbero a creare idee anche delle relazioni, le quali tuttavia noi non ammettiamo che costituiscano un genere di oggetti a sè. Altre conchiudono al «terzo uomo».

4 In generale, la dottrina delle specie viene a distruggere proprio ciò alla cui esistenza noi, sostenitori delle specie, teniamo più che a quella stessa delle idee (2): poichè si arriva alla conchiusione che non è prima la diade, ma il numero, e che la relazione è prima delle cose che esistono per se stesse; e tutte le altre conseguenze, alle quali, in contraddizione con i loro principii, sono arrivati alcuni sostenitori della teoria delle idee. Ancora: se noi ammettiamo i criteri che ci portano all'esistenza delle idee, non soltanto delle sostanze bisognerà che ci siano queste specie, ma di molte altre cose: poichè esiste un'unica nozione, non soltanto per le sostanze, ma anche per altre cose, e ci sono altri oggetti di

---

molteplice, e non è la stessa cosa di nessuna delle cose di cui si predica» Aless. (80, 18). Ci dovrebbero esser idee non soltanto della realtà, ma anche della irrealtà: intesa questa come negazione assoluta (ἀπόφασις) e sostanziale, non come negazione relativa (στέρησις) che sia privazione di partecipazione all'idea di qualcosa (brutto, cattivo, ingiusto, ecc.).

(1) Non soltanto l'idea, ad es., del cavallo, ma anche di questo cavallo particolare. È l'argomento ἀπὸ τοῦ νοεῖν. Segue quello ἐκ τῶν πρός τι, per il quale cfr. *Fedone*, 74 a: «C'è qualcosa di cui noi affermiamo ch'è uguale: e non voglio dire di legno a legno, di pietra a pietra, o di altro simile; bensì di cosa ch'è di là e diversa da tutti questi uguali, dico l'*uguale in sè*». Ma noi scolari di Pl., dice A., non siamo più persuasi che ci debbano esser idee di queste che sono relazioni di cose reali, sì, ma non reali nello stesso senso di queste (ma nel senso degli accidenti).

In fine, il famoso argomento del τρίτος ἄνθρωπος: Se esistono l'uomo sensibile e l'uomo ideale, e uomo è l'uno e l'altro, ce ne sarà un terzo (mediatore dei due) che sarà l'una e l'altra cosa; ma si può seguitare all'infinito. Questo il nocciolo dell'argomentazione che Aless. espone in varie forme usate dai Sofisti del tempo (cfr. *Elenchi Sof.*, 22. 178 b, 36; 179 a, 10).

(2) Viene a distruggere i principii stessi, l'uno e la diade grande-piccolo. Questa, infatti, è già numero e relazione (che sia relazione è detto anche in XIV. 1, 11, e in *Categ.*, 6. 5 b, 15; oppure s'intenda qui che il numero è relazione, come in XIII. 4, 6): sì che questi sarebbero prima della diade e delle idee stesse (delle cose in sè).

scienza oltre la sostanza. E si potrebbe seguitare a piacimento in difficoltà di questo genere.

D'altra parte, non solo per opinione dei sostenitori delle 5
idee, ma la necessità stessa della cosa esige che, se le specie sono partecipabili, non ci debbano essere idee di altro che delle sostanze, perchè le cose non partecipano delle specie per accidente, ma d'ogni specie partecipano in tanto, in
quanto questa non fa da predicato a un soggetto (1). Mi 6
spiego: se qualcosa partecipa del « doppio in sè », partecipa, bensì, anche dell'eterno, ma per accidente, in quanto l'essenza
del doppio ha la proprietà di essere eterna (2). Per cui le 7
specie debbono costituire la sostanza delle cose; ed esse espri-
991 a mono dunque la sostanza, quaggiù come lassù (3). Altrimenti, che si vorrebbe mai dire affermando che c'è qualcosa di su-
periore agli oggetti del senso, l'uno del molteplice? (4). Che 8
se le idee e le cose che ne partecipano son della stessa specie,

---

(1) Cioè, in quanto è sostanza essa stessa, non accidente di altro (come l'eternità è accidente o proprietà dell'idea).

(2) Se no, anche le cose corruttibili sarebbero eterne. « Ex quo patet, quod partecipatio non est eorum quae accidentia sunt, sed solummodo substantiarum. Unde, secundum opinionem Platonis, non erat aliquod accidens species separata, sed solum substantia. Et tamen, secundum rationem sumptam ex scientiis, oportebat quod esset species etiam accidentium »: S. Tom. (§ 220).

(3) Nel mondo sensibile e nell'ideale o eterno. Questo passo è un po' difficoltoso: ὥστ' ἔσται οὐσία τὰ εἴδη· ταὐτὰ δ' ἐνταῦθα οὐσίαν σημαίνει κἀκεῖ: lett., « cosicchè le specie saranno sostanza; le stesse cose esprimono sostanza qua e là ». Lo Schwegler per primo notò che queste parole interrompono il corso del pensiero: « non che le idee siano sostanze, era da dimostrare: questo s'intendeva da sè; ma che ci sono idee soltanto di ciò ch'è sostanza ». E propone modificazioni al testo. Bonitz (seguendo Aless.) intende, quindi, l'οὐσία come un'οὐσιῶν, e al δέ sostituisce un γάρ. Il Colle [*La Métaphysique*, livre 1er, trad. et comm., Louvain-Paris, 1912, pp. 135 ss.] e il Ross s'industriano di mantenere il testo; ma in conchiusione intendono l'οὐσία come se fosse οὐσίαι: « le idee, dunque, debbon esser sostanze; ma le stesse parole esprimono la sostanza in questo mondo e in quello ideale », sì che (la conchiusione è implicita, secondo essi) le cose di cui ci sono idee debbon esser sostanze. Io ho tradotto l'ἔσται in senso più vicino al σημαίνει che vien dopo.

(4) Se non fosse la sostanza o essenza del reale, quel che Pl. indicò come essere ideale, tra i due ci sarebbe il solo nome, e nessuna natura in comune (si tratterebbe di mera omonimia).

Si ricordi che specie è per A. la forma sostanziale dell'oggetto, che Pl. raddoppiava distinguendo l'essere del reale partecipante dall'idea partecipata.

c' è dunque qualcosa in comune tra loro. E in vero, se l'essere della diade è uno e medesimo nelle diadi molteplici, non solo nelle corruttibili, ma anche nelle eterne (1), perchè mai non sarà lo stesso e per la diade in sè e per ogni diade particolare? Che se la specie non fosse la stessa, si tratterebbe allora di una semplice omonimia, e sarebbe come se uno chiamasse col nome di uomo Callia e un'imagine di legno, senza che si potesse veder nulla in comune tra loro.

9 Ma la difficoltà maggiore di tutte è che non si vede a che mai servano le specie per le cose sensibili, vuoi per quelle
10 sempiterne, vuoi per quelle che nascono e periscono. Esse non sono causa di nessun movimento, di nessuna mutazione, e neppure recano nessun giovamento alla scienza (2) delle altre cose (poichè esse non costituiscono la sostanza di queste: altrimenti, sarebbero a queste immanenti), e neanche possono contribuire alla loro esistenza, perchè non sono presenti nelle cose che di esse partecipano. Che se fossero a queste immanenti, si potrebbe forse tentare di dire che ne sono la causa a quel modo che il colore bianco, in una me-
11 scolanza, è causa del bianco di un oggetto. Ma questo ragionamento, presentato già prima da Anassagora, e più tardi da Eudosso (3), e da altri, è troppo poco sicuro: chè è facile radunare molte e insormontabili difficoltà contro una tale opinione. In somma, che le altre cose derivino dalle specie

(1) Cioè, in quelle matematiche e celesti.

(2) La scienza si fonda su la conoscenza di ciò che una cosa è.

(3) Eudosso è il famoso astronomo (fiorito circa il 365) ricordato in XII. 8 (e in *Eth. Nic*, X. 2). Sembra che trattasse le idee di Platone come le parti similari di Anassagora, materializzandole. V. l'argomentazione che gli muove contro Aless. (97, 30): « Se le idee sono partecipate dagli esseri particolari in quanto mescolate a essi, delle due l'una: o l'idea è tutta intera in ciascuno degli esseri a cui si mescola, e allora, sebbene numericamente una, si troverà in una molteplicità di individui differenti; ovvero in ciascun essere particolare si trova soltanto una parte dell'idea, e allora l'uomo sarà uomo, non per la partecipazione dell'uomo in sè, ma di una sua parte soltanto». E cfr. III. 2, 23: dove, tuttavia, non è fatto nessun nome. Per A. l'universale è immanente, ma come una generalità di predicazione: non è sostanza nel senso dell'οὐσία, ch'è sinolo di materia e forma, e queste non sono già due sostanze, una ideale o intelligibile e l'altra sensibile, che si trovino nella stessa cosa.

non c'è nessun modo di affermarlo, almeno per quel che, così
dicendo, siam soliti d'intendere.

Dire, poi, che sono modelli, e che così di esse partecipano 12
le altre cose, è fare delle frasi vuote e delle metafore poe-
tiche. Che c'è nelle cose che lavora riguardando alle idee? (1).
Una cosa qualsiasi può essere e divenire simile a un'altra
senza per ciò esserne il ritratto: potrebbe ben nascere un
uomo che fosse tal quale Socrate, sia poi che Socrate esista
e sia che non esista (2), e non si vede perchè la cosa non
sarebbe la stessa nel caso che Socrate fosse eterno. Vi do- 13
vrebbero poi essere parecchi modelli, e però anche parecchie
specie, per uno stesso oggetto: ad es., per l'uomo, l'animale
e l'esser bipede, e insieme l'uomo-in-sè. Non basta: se le specie
sono modelli delle cose sensibili, bisognerà che ci siano mo-
delli anche delle specie: per es., che sia tale il genere, in
quanto genere delle specie sue (3). Di modo che una stessa
cosa sarebbe modello e copia.

991 b Inoltre, non sembra possibile concepire come esistano sepa- 14
ratamente la sostanza e ciò di cui essa è sostanza: come mai,
in tal caso, le idee sarebbero sostanza degli oggetti da cui
starebbero fuori? Nel Fedone (4), infatti, questo si dice: che
le specie sono causa dell'essere e del divenire delle cose.

Ma, dato pure che esistano le specie, non perciò si gene- 15
reranno le cose che ne partecipano se qualcosa non le mo-
verà a divenir tali. Senza dire che ci sono molte altre cose,
come una casa o un anello, delle quali nessuno di noi dice
esserci le specie: così che par chiaro che anche le altre cose

(1) Bonitz adduce qui il Demiurgo del Timeo, che «vel non meminit A., vel ut fabularum commentis involutum non curandum putavit» (p. 117). Similmente il Ross. L'aggiunta ch'io ho fatta nella traduzione (*nelle cose*), chiarisce, mi sembra, il pensiero di A. e l'equivoco dei commentatori. Comunque, è chiaro che A. qui intende altra cosa.

(2) Se fosse, ad es., un ente immaginario. Cfr. VII. 8. 1033 b, 32: ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ; e IX. 8. 1049 b, 25: ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου; e altrove similmente. Ci vuole l'atto di un essere reale per generarne un altro (per far passare una potenza all'atto). Non un'idea.

(3) Animale, ad es., per cane, cavallo, uomo, ecc.

(4) *Fedone*, 100 d.

possono essere e divenire per cause della stessa natura di quelle degli oggetti ora citati.

16 Inoltre: poniamo pure che le specie siano numeri: come saranno cause? Forse perchè le cose esistenti sono altri numeri anch'esse: per es., se uomo è un tal numero, tal numero è Socrate, tal numero è Callia? Ma perchè, allora, quei numeri là sono causa di questi qua? Che quelli siano eterni, e questi no, non importa nulla.

17 Se poi la ragione è che le cose quaggiù si risolvono in rapporti numerici, come la sinfonia in un rapporto di suoni, allora deve esserci in esse qualcosa di uno stesso genere, di cui i numeri esprimono i rapporti. Se, dunque, c'è questo qualcosa, la materia cioè, è evidente che i numeri in sè, anch'essi, si debbono risolvere in certi rapporti di qualche
18 altra cosa a qualche altra. Voglio dire, ad es., che se Callia è un rapporto, esprimibile in numeri, di fuoco, di terra, di acqua e di aria, anche l'idea sua risulterà da un numero di certe altre cose che fanno da sostrato, e l'uomo-in-sè, sia poi esso quel numero lì o no, in ogni modo sarebbe un rapporto di certi elementi esprimibile in numeri, non un numero, e in conchiusione non può esister nulla che sia un numero (1).

19 Ancora: di molti numeri si fa un numero solo; ma di molte specie si fa una specie sola, e come? Se si risponde che la nuova specie non vien fuori da quelle, ma, nello stesso modo che il numero 10000, dalle unità in essa numerabili; come, allora, va la cosa per le unità? Poichè queste, o sono tutte della stessa specie, e in questo caso vien fuori una quantità di conseguenze assurde; oppure, confrontando sia quelle di uno stesso

---

(1) Qualche incertezza nel testo, ma il senso generale non par dubbio: 1) se le idee son numeri e numeri in proprio senso sono le cose, non perciò quelli son causa di questi; 2) se le cose sensibili sono, non numeri propriamente, ma materia di cui le parti sono in certi rapporti, particolari a ogni corpo (il λόγος μίξεως di XIV. 5. 1092 b, 22: ch'è una proporzione di elementi), allora le cose non sono numeri, nè numero è l'idea. Intendo il τις della l. 20 come quello della l. 19: il numero esiste come categoria della quantità, non come esistenza sostanziale. Lo Schwegler vuol che si aggiunga ἰδέα all'ultimo τις. Così lo Jaeger; e pare che Aless. così intenda. Mi sembra che il ragionamento sia più generale: non solo l'idea, ma nulla di ciò ch'esiste è numero.

numero, sia quelle di numeri diversi, si trova che tutte son di specie diversa — e allora, in che differiscono tra loro, una volta che l'unità non patisce distinzioni? (1). L'intelligenza non vede in questa dottrina nulla di ragionevole e coerente.

Si fu, così, costretti a porre un altro genere di numeri, 20
quello di cui tratta l'aritmetica, e tutte quelle entità che alcuni chiamano intermedie. Questo genere di numeri, come e da quali principii deriva? Ovvero, perchè esso sarà un intermediario tra le cose di quaggiù e le cose in sè?

Poi: le unità che compongono la dualità dovrebbero venire 21
992 a ciascuna da una qualche dualità precedente: la qual cosa tuttavia è impossibile (2). E perchè il numero, pur complesso, è uno? — Aggiungi a quel che s'è detto dianzi, che, se le unità sono realmente differenti, bisognava anche parlare come

---

(1) 4 + 3 = 7, ma qual'è la specie-somma di uomo + cavallo? Se si risponde che è il concetto «animale», è facile vedere che il concetto generale non contiene le specie come addendi. — Si può insistere dicendo che neanche il 3 e il 4 si sommano come tali, ma le unità contenute in essi (così, il 10000 non è un composto di numeri diversi, ma una somma di unità). Ma neanche questa scappatoia serve, perchè essa non fa che spostare la questione dai numeri o concetti specifici alle unità che li compongono, le quali o sono da considerare identiche come quelle astratte dell'aritmetica, o sono diverse (qualitativamente): nel primo caso, le unità numeriche (e ciò che da esse risulta) non sono più specie; nel secondo, le specie non si possono trattare come unità aritmetiche (quantitativamente soltanto). Cfr. Alessandro e lo Schwegler, a. q. l.

(2) Non si arriverebbe mai a un principio. Ho tradotto μονάδες con «unità», ma, per il senso determinato che qui vuol avere tal concetto, si può anche tradurre con «monadi». Così δυάς è dualità e diade. Ad alcuni interpreti sembra che A. confonda qui la diade indeterminata del grande-piccolo col numero due. Cfr. Bonitz (p. 121): «Manifesto iniuriam Platoni infert Aristoteles, etc.»; Ross (p. 201): «A. here does not do justice to Plato's conception of number», e parla poco dopo di una sua «misinterpretation» della dottrina da lui criticata. Tieni presente che Pl. pone, sì, originarie tanto l'unità che la dualità (indeterminata), ma l'una fuori dell'altra (cfr. p. 29, n. 1): un'unità «che non patisce distinzione», e una dualità che non implica l'unità a suo fondamento. Sì che A., come critica il concetto dell'uno come principio anche potenzialmente indistinto (III. 3, 10; XII. 2, 6; ecc.); così critica qui il concetto di una dualità, la quale, essendo altra cosa dall'unità, rimandi a una dualità precedente, all'infinito. E poichè la questione dialettica è già in Pl. anche matematica, è naturale che la critica abbia qui anche questo senso (onde μονάς corrisponde all'1 e δυάς al 2: si potrebbero tradurre anche così); ed essa ha valore perentorio dato il concetto aristotelico, puramente quantitativo, del numero (onde esso è un composto di unità ἀδιάφοροι, e però συμβληταί), non quello platonico (quantitativo-qualitativo) e platonico-pitagorico (che ne fa una realtà sostanziale).

coloro che dicono gli elementi esser quattro o due. Nessuno di essi chiama elemento quel che è comune, poniamo l'essere corporeo, ma chiama tale il fuoco e la terra, abbiano poi
22 questi, o no, qualcosa in comune, l'essere corporeo. Invece, qui si parla come se l'unità fosse di parti similari, al modo del fuoco o dell'acqua. Se così fosse, i numeri non sarebbero sostanze (1); anzi è chiaro che, se c'è qualcosa che sia uno in sè e abbia valore di principio, ciò avviene perchè l'unità si dice in più di un senso: non sarebbe possibile altrimenti.
23 Per il desiderio di ridurre le sostanze ai principii stabiliti, noi supponiamo che la lunghezza derivi dal lungo-corto (che è una determinazione del grande-piccolo), e così pure il piano dal largo-stretto, il corpo dall'alto-basso (2). Ma, allora, come la linea sarà contenuta nel piano, o la linea
24 e il piano nel solido? Si badi, infatti, che il largo-stretto e l'alto-basso son di genere diverso. Nello stesso modo che in quelle grandezze non è compreso il concetto di numero, perchè il molto-poco (3) appartiene a un genere diverso da esse; è chiaro che neppure nessun altro dei generi superiori conviene a quelli inferiori (4). E in realtà, l'alto non appartiene al genere del largo: chè il corpo sarebbe allora una

---

(1) Le quali suppongono diversità di natura. Tanto meno, poi, l'unità, nella sua astrattissima generalità, può dar ragione della diversità delle sostanze. — Per il pensiero che precede: l'unità platonica, volendo essere qualitativa, è come ὁμοιομερές, sì che le sue parti similari sono ὁμοειδεῖς. Ma, allora, dice A., si determini di quale natura essa è, così come i «fisiologi» specificavano la natura dell'elemento primordiale.

(2) Queste son tutte determinazioni del grande-piccolo: cfr. XIII. 9, 2-4, dove la dottrina (pare, degli scolari di Platone) è esposta e criticata più ampiamente.

(3) Da cui i numeri dell'aritmetica.

(4) La linea non si può predicare del piano, nè questo del solido, come pure si dovrebbe se fossero generi superiori. Per i Platonici, infatti, il genere superiore è quello più elementare (più astratto). Ma, poi, non c'è deduzione, qui, perchè i generi sono diversi. Per A. (e già per Pl.) la superficie è il limite del solido, la linea è il limite della superficie, il punto della linea: nella loro astrazione questi concetti sono irriducibili l'uno all'altro, ma si unificano considerandoli nel processo delle determinazioni spaziali del reale. Questi Platonici, invece, sviluppano la dottrina del maestro con tutt'altro criterio. Essi distinguono il grande-piccolo nei vari generi mediante definizioni formali: da un lato, i numeri aritmetici (derivandoli dall'uno e dal molto-poco); dall'altro, le figure geometriche. E queste, a lor volta, distinsero nei tre generi: del lineare (derivandolo dal due e dal

specie di piano. Inoltre, da qual principio deriveranno 25
i punti? (1). Anche Platone, infatti, combatteva questo genere di esseri, come se fosse un'ipotesi dei geometri, e preferiva di chiamare il punto «principio (2) di linea», e spesso anche definiva i punti come «linee indivisibili». Eppure, bisogna bene che queste linee abbiano un termine: onde, per la stessa ragione che esiste la linea, esiste il punto.

In somma, mentre il còmpito della sapienza è di cercare 26
nelle cose visibili la causa, noi proprio questa lasciammo da parte. In effetto, non diciamo nulla della causa donde trae origine il mutamento. E credendo di esprimere la sostanza degli esseri reali, affermiamo che esistono altre entità, ma, quanto a spiegare come queste sono la sostanza di quelli, parliamo a vuoto: chè, dire che ne partecipano, come anche
dianzi s'è notato, è dir niente. E neppure quella che è la 27
causa per cui vediamo che esistono le scienze, e per cui ogni intelligenza e ogni natura è attività (3), neppur questa causa, che pur affermiamo esser uno dei principii, ha nessun rapporto con le specie. Invece, la filosofia de' giorni nostri è diventata la matematica, non ostante che si vada dicendo che
992 b conviene trattar di questa in vista di una scienza diversa.

Si deve notare anche questo, che il grande-piccolo, ch'essi 28
fanno sostrato della sostanza in quanto materia, è troppo ma-

---

lungo-corto); del piano (dal tre e dal largo-stretto); del solido (dal quattro e dall'alto-basso).

Così l'1, il 2, il 3, il 4 (ricorda la tetractis pitagorica) diventano principii matematici (formali) dello spaziale. Sembra che questa dottrina si debba specialmente a Speusippo.

(1) Non, certo, da nessun genere di grande-piccolo!

(2) *Principio* di linea, nel senso di «elemento». La linea (questo già vide Pl.) non si divide in punti: di qui la definizione del punto come una «linea indivisibile». (Il punto è principio della linea nel senso del movimento generatore di essa, o, più platonicamente, come suo limite o termine). Nota gl'imperfetti, che paiono riferirsi a un insegnamento orale (della questione qui accennata non è traccia negli scritti di Pl.), e confermare la data di questo libro.

(3) La causa efficiente-finale, nella natura e in noi. Per il fine pratico, v. *Eth. Nic.*, I. 1. Ma anche la scienza in quanto tale realizza un fine, sebbene non esteriore all'intelligenza, e dà l'appagamento puramente teoretico al quale si accennò nei primi due capitoli di questo libro. L'aggiunta, quindi, di «produttiva» proposta dallo Zeller non è necessaria.

tematico, ed è piuttosto un predicato e una differenza della sostanza materiale, che materia propriamente: ad es., anche i fisiologi parlano di raro e denso, ma intendono che queste siano le differenze primitive del sostrato: di fatto, tali determinazioni indicano una specie di eccesso o di difetto.

29 E quanto al movimento, se esso appartiene al sostrato, bisognerà bene che anche le specie siano in movimento (1). Che se così non piace, donde allora esso è venuto? Si verrebbe, altrimenti, a sopprimere tutta la Fisica.

30 E anche quello che sembra tanto facile far vedere, che tutto è unità, a loro non riesce, perchè per via di astrazione non si arriva all'unità del tutto, ma a una certa unità in sè: questo, se si concede loro tutto quel che chiedono; ma neppur questo, poi, se uno nega loro che l'universale abbia valore di genere: ciò che in alcuni casi è realmente impossi-
31 bile concedere (2). E neppure quanto alla lunghezza, alla superficie e al solido, ch'essi pongono dopo il numero, si vede nessuna ragione nè come esistono o hanno da esistere, nè qual valore abbiano: infatti, non possono essere nè specie (perchè non sono numeri), nè intermedi (perchè questi sono entità matematiche), nè cose corruttibili: pare, dunque, che qui si tratti di un genere diverso, di un quarto genere di reali (3).

32 In generale, cercar gli elementi dell'essere senza distinguere i molteplici sensi in cui s'intende l'essere, è impresa impossibile: in particolare, poi, se si cerca in questo modo

---

(1) Se grande-piccolo è il sostrato (contenuto, materia) delle idee, e principio del divenire, questo viene introdotto nella costituzione stessa delle idee: contro l'assunto platonico.

(2) È impossibile concederla, quando universale sia il «comune» astratto (una generalità), e genere sia, invece, il fondamento sostanziale delle specie.

(3) Alcuni Platonici distinsero numeri e grandezze ideali da numeri aritmetici e grandezze spaziali, come si vedrà nel lib. XIII. Alessandro (126, 1): «Tutte le cose che esistono naturalmente sono, per i Platonici, o idee, o enti matematici, o sensibili. Ora, la lunghezza in sè, la superficie in sè e il solido in sè, non possono esser idee, perchè, secondo loro, le idee sono numeri, e lunghezza superficie solido dicevano che vengono dopo di essi numeri; nè posson essere intermedi, perchè questi, secondo loro, sono gli enti matematici, e di ognuno ce ne sono molti, mentre della lunghezza in sè, della superficie in sè, del solido in sè, non ce ne sono molti. Ma neppure saranno tra i sensibili e corruttibili, perchè nessuno di questi ha una realtà propria».

di quali elementi l'essere risulti composto. Poichè, di certo, non è possibile indagare di quali elementi si compone il fare o il patire o il diritto (1), ma, se mai, tale indagine è possibile soltanto per le sostanze. Per cui, cercare gli elementi per gli esseri tutti quanti, senza distinzione, o credere di averli trovati, è un errore.

E poi, anche, come potrebbe uno imparare questi elementi 33
di tutte le cose? È chiaro che bisognerebbe ch'egli, prima, non conoscesse nulla. Poichè, in quella guisa che chi si mette a imparar geometria, può ben sapere già altre cose, ma di quelle di cui tratta quella scienza ch'egli vuole imparare non ne conosce in precedenza nessuna, così si deve dire anche delle altre scienze. Sì che, dato che ci sia una scienza di tutte quante le cose, come alcuni asseriscono, chi si mette a
studiarla, dovrebbe, prima, non saper niente (2). Eppure, 34
non c'è insegnamento se non si presuppone una conoscenza o totale o parziale di alcune cose, tanto se si segue il metodo dimostrativo, quanto quello definitorio, poichè i termini da cui deve risultare la definizione bisogna che uno li conosca in precedenza, e che siano cose note; e similmente dicasi anche per il metodo induttivo (3).

993 a Che se quella scienza fosse, per avventura, innata, sarebbe 35
grande maraviglia come noi possediamo senza saperlo la più eccellente delle scienze. — E come poi si farà a riconoscere

---

(1) *Elementi*: i. e. principii. I Platonici volevano spiegare ogni reale col grande-piccolo e l'unità. Ma con questi, al massimo, si spiegheranno le sostanze (corporee), non le loro proprietà e affezioni. Nè tutti gli enti hanno la stessa costituzione o natura; onde ci vogliono principii propri, oltre i principii comuni.

(2) La conoscenza dei principii primi è insita, per A., nella natura stessa della nostra intelligenza (non, tuttavia, «innata», nel senso di una loro attualità). E la filosofia prima è scienza non di tutte quante le cose (cfr. il principio del cap. 2), ma dei principii primi di tutto il reale. (Questo, nota il Ross, contro il concetto platonico della filosofia come Dialettica generale).

(3) Le *cose* di cui si parla in questo periodo non sono le stesse *cose* del periodo precedente, ma i principii. Cfr. Alessandro (130, 12): «Noi impariamo qualcosa o per dimostrazione o per definizione o per induzione. L'apprendimento per dimostrazione suppone la conoscenza, in colui che impara, di certe cose diverse da quelle che impara, cioè degli assiomi, o conoscenze naturali e premesse immediate (per es.: che due cose uguali a una terza sono uguali tra loro; ovvero, che ogni cosa si può affermare o negare). Similmente, la conoscenza che si acquista

gli elementi particolari di una cosa, e come sarà ciò sicuro? (1). C'è, infatti, anche questa difficoltà, e ci si potrebbe discuter su, similmente a quel che avviene intorno ad alcune sillabe: alcuni dicono che *za* risulta da *s*, *d* e *a*; certi altri dicono, invece, che è un suono diverso, che non coincide con nessuno
36 di quelli conosciuti. — Anche: delle cose sensibili, come uno potrebbe averne conoscenza, senza averne avuto mai la sensazione? Eppure, dovrebbe conoscerle, se è vero che, come i suoni complessi risultano dagli stessi suoni elementari, così anche gli elementi, da cui tutte le cose son composte, son gli stessi (2).

---

per definizione suppone certe cose conosciute innanzi: per es., chi apprende la definizione dell'uomo, animale terrestre bipede, non sa, prima, che questo è l'uomo, ma conosce già ognuno di questi termini (animale, terrestre, bipede): se no, non potrebbe imparare che cosa è l'uomo. Dicasi lo stesso per l'induzione: si apprende il generale, ma per questo si debbono conoscere già le cose da cui lo si apprende, e queste nell'induzione sono le cose particolari ».

Cfr. *Anal. Post.*, I. 2. 72 a, 27: « Noi affermiamo non già che tutta la scienza è dimostrabile, anzi, che quella degl'immediati è indimostrabile. E che ciò sia necessario è manifesto: poichè, se è necessario conoscere le cose precedenti a quelle da cui si fa la dimostrazione, quando queste sono immediate, necessità vuole che siano indimostrabili; e affermiamo che non solo c'è scienza di esse, ma anche un principio di scienza per il quale conosciamo i termini. I principii, dunque, o tutti o alcuni, occorre non solo conoscer prima, ma anche meglio. — Se appunto per i principii abbiamo conoscenza e certezza, anche di essi (chè per essi, anche del resto) abbiamo meglio conoscenza e certezza ». E la fine degli *Anal. Post.*: « La scienza e l'intelletto son sempre veri, e niente è più esatto della scienza se non l'intelletto. E poichè i principii delle dimostrazioni sono più conoscibili, e ogni scienza è congiunta con discorso, non può dunque darsi una scienza [apodittica] dei principii. Ma poichè niente può esser più vero della scienza che l'intelletto, questo sarà intelletto dei principii ». Questi principii immediati, com'è noto, sono per A. di due specie: quelli dati dall'intelletto soltanto (gli assiomi) e quelli dati dal senso (percezione).

(1) Poichè quella presunta scienza di tutte le cose è « generale » (*generica*, diremmo noi). Stando a un passo del *De An.*, I. 2. 404 b, 21-27, sembra che Pl., nell'ultimo periodo del suo insegnamento, distinguesse nell'anima altrettanti gradi di conoscenza, quanti i principii aritmetico-geometrici delle cose; e facesse perciò corrispondere all'1 e al punto il νοῦς (l'unità dell'atto intellettivo), al 2 e alla linea la διάνοια o ἐπιστήμη (che va diritta da un punto all'altro), al 3 e al piano la δόξα (per l'incertezza onde si muove or verso un punto or verso l'altro), al 4 e al solido l'αἴσθησις (per il suo oggetto corporeo). Nota che anche per A., ma in altro senso, ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι (*De An.*, III. 8. 431 b, 29), e i suoi principii sono i principii stessi delle cose.

(2) Prima, degl'immediati intellettivi; qui, di quelli del senso.

Il Colle (a. q. l.) commenta: « Se, dice A., tutte le cose si riducessero agli

Capitolo X.

La conchiusione [1] di tutte queste osservazioni è chiara: 1
questi filosofi sembrano andar tutti in cerca di quelle cause che noi menzionammo nei libri di Fisica, sì che di queste in fuori non si saprebbe parlar di nessun'altra. Ma essi ne trattano confusamente, per cui si può dire che in un senso sono state indicate tutte prima di noi, in un altro per nulla affatto. La filosofia antica pare che balbetti d'ogni cosa, come quella che agli inizii era giovane e per la prima volta si applicava a questi problemi. Anche Empedocle dice che l'osso 2
esiste in virtù di un rapporto; ma questo che altro è se non l'essenza sostanziale della cosa? Soltanto che bisogna bene che il rapporto o ci sia anche per la carne e per ciascun'altra cosa, ovvero per nessuna: per esso, dunque, ci sarà e carne e osso e ciascuna delle altre cose, e non per la materia, per il fuoco e la terra e l'acqua e l'aria, com'egli dice. In 3
questo, se altri gliel'avesse detto, avrebbe dovuto di necessità convenire; pure, egli non ne parlò in modo manifesto.

Ma queste son cose già messe in chiaro dianzi. In- 4
vece, ci conviene ora riprendere l'argomento per esaminare quante difficoltà si possono intorno a esso sollevare. Forse questa trattazione ci spianerà la via ai problemi ulteriori.

---

stessi elementi costitutivi, come tutte le sillabe si riducono alle lettere, seguirebbe necessariamente che anche senza la percezione sensibile si possederebbe la scienza delle cose che ne son l'oggetto. Basterebbe, infatti, conoscere i principii delle cose non-sensibili per conoscere anche quelli delle cose sensibili, e quindi le cose sensibili stesse: proprio come chi, conoscendo gli elementi delle sillabe, può comporre con essi tutte le sillabe, perchè esse si riducono tutte agli stessi elementi, cioè alle lettere dell'alfabeto. Ma, allora, un sordo conoscerebbe i suoni, un cieco i colori, ecc. Questo è assurdo, dice A.».

(1) Il principio e la finale di questo capitolo ripetono quelli del cap. 7, e il suo contenuto par più appropriato alla discussione dei capp. 3-6, che a quella dei capp. 8-9. Di qui lo Jaeger (*Entsteh.*, 14 ss.) arguisce che si tratta di due elaborazioni diverse di uno stesso capitolo (il 7). Il Ross non condivide l'opinione dello J., per l'esilità di questo capitolo e per le differenze che pur si notano (per es., l'aver Empedocle intravista la causa formale è detto qui, e non prima). Comunque sia, il capitolo non pare proporzionato alla trattazione precedente.

LIBRO SECONDO (1)

Capitolo I.

1 Lo studio della verità per un lato è difficile, per un altro è facile. Ne è prova il fatto che nessuno può coglierla adeguatamente, nè può interamente sbagliare, tutti essendo in 993 b
grado di dire qualcosa di assennato su la natura (2). Che se un per uno aggiungono poco o nulla alla conoscenza di essa, pure da tutti messi insieme vien fuori un risultato che non è piccolo. Di maniera che, in quanto si potrebbe applicare a essa quel che dice il proverbio: Chi non sa cogliere in una porta? — per questo lato la conoscenza di essa sarà facile; ma il non poterla avere nei particolari così come in
2 generale (3), ne mostra la difficoltà. Questa, tuttavia, potendo

---

(1) ᾱ ἔλαττον, dai Latini numerato come secondo, sì che i libri della Metafisica diventano XIV, invece di XIII com'è nella numerazione greca (A-N). Nel codice E una postilla avverte che «questo libro molti dicono essere di Pasicle di Rodi, scolaro di A., figlio di Boeto ch'era fratello di Eudemo; Alessandro d'Afrodisia, invece, dice ch'esso è di A.». Sembra, dunque, trattarsi di note prese da Pasicle di alcune lezioni di A., secondo che generalmente si crede, in un corso di fisica, al quale servissero da proemio. Ma è anche vero che il loro argomento è affine a quello della Metafisica, e hanno, anzi, in principio, un tono platonico molto accentuato.

(2) Si può intendere «su la natura delle cose», quindi su la realtà, intorno alla verità, ecc.

(3) Cfr. *Anal. Post.*, II. 21. 67 a, 29: «si può avere la scienza dell'universale e sbagliare nel particolare»; e *Phys.*, I. 1. 184 a, 21: «perciò si deve procedere dagli universali ai casi singoli: poichè l'intero è più noto secondo il senso, e

essere di due specie, ha la sua causa, forse (1), non nelle
cose, ma in noi. In effetto, quella stessa relazione che hanno
gli occhi dei pipistrelli con la luce del giorno, l'intelletto
della nostra anima l'ha con le cose che sono per loro natura
più splendide di tutte. Ed è giusto di saper grado non solo 3
a coloro le cui opinioni ci trovassimo a condividere, ma anche
a quelli che ci si saranno dimostrati troppo superficiali, perchè
anch'essi, esercitando in precedenza la nostra facoltà d'in-
tendere, ci avranno recato un contributo. Se non ci fosse
stato Timoteo, non avremmo un gran numero di canti; ma,
se non era Frini, Timoteo non ci sarebbe stato. Lo stesso
si dica di coloro che trattarono della verità: soltanto di
alcuni abbiamo prese in esame alcune opinioni; ma gli altri
sono stati cagione che questi ci fossero.

Ed è anche giusto chiamare la filosofia « scienza della 4
Verità ». Poichè il fine della teoretica è la verità; della pra-
tica, l'operare: che se anche i pratici considerano come stanno
le cose, essi non riguardano in queste l'eterno, ma la rela-
zione a qualcosa e in questo momento.

Senza la causa non conosciamo il vero. E ciascuna cosa, 5
poi, ha tanto più di essere delle altre, quando per cagion
sua anche alle altre conviene lo stesso nome: ad es., il fuoco
è la cosa più calda perchè esso è causa che le altre sian
calde. Dunque, la verità somma è quella che è causa alle
cose posteriori di esser vere. Ed i principii di ciò che è 6
sempre, è necessario che siano sempre i più veri: poichè non
sono già veri qualche volta soltanto, e non hanno mai altra

---

l'universale è una specie d'intero (ὅλον τι): l'universale, infatti, abbraccia molte cose come parti ».

Leggendo τε invece di τι, il senso può essere: « il non poterla avere dell'intero così come di una parte ». Nel primo caso, il pensiero è più platonico, in quanto si passa da una oscurità iniziale dei sensi a una chiarezza concettuale che distingue e determina le parti; nel secondo, il pensiero è più aristotelico, e accenna al processo induttivo. Il primo è più in armonia con la similitudine seguente.

(1) In altri casi ἴσως è più asseverativo. L'accenno all'unione del νοῦς con la ψυχή umana lascia intendere che questa è la condizione nostra in questa vita.

causa di essere, ma essi sono causa di essere alle altre cose [1]. Laonde, come ogni cosa sta all'essere, così anche sta alla verità.

Capitolo II.

1 È tuttavia evidente che c'è un principio, e che le cause 994 a
degli enti non sono, nè per la serie nè per la specie, infinite [2].

2 Per la causa materiale, non si può derivare all'infinito questo da quello: per es., quel che è di carne dalla terra, la terra dall'aria, l'aria dal fuoco, e via sempre di sèguito. E neanche per quella ch'è principio del movimento: dir, per es., che nell'uomo il movimento vien dall'aria, nell'aria dal sole, nel sole dalla discordia, senza che ci sia un termine mai. Parimenti quanto allo scopo non si può andare all'infinito: il passeggiare per la salute, questa per la felicità, la felicità per altro, e così sempre una cosa per l'altra. Lo stesso dicasi per l'essenza.

3 Dove ci sono termini medi tra un ultimo e un primo, necessariamente il primo è causa di quelli che vengon dopo. Se, ad es., fossero tre i termini della serie, e ci si chiedesse

---

(1) «Principia eorum, quae sunt semper, sc. corporum caelestium, necesse est esse verissima. Primo quidem, quia non sunt «quandoque vera et quandoque non», et per hoc transcendunt in veritate generabilia et corruptibilia, quae quandoque sunt et quandoque non sunt. Secundo, quia nihil est eis causa, sed ipsa sunt causa essendi aliis. Et per hoc transcendunt in veritate et entitate corpora caelestia: quae, etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic Philosophus expresse dicit»: S. Tom. (§ 295).

(2) Nel primo capitolo il concetto dominante è quello della verità come principio primo dell'essere e del conoscere. Qui, invece, è quello dell'impossibilità del vero conoscere se il processo delle cause, per la specie e per il numero, va all'infinito. L'uno è concetto più platonico, l'altro è più in stile del posteriore aristotelismo. Il Bonitz dubita che ci sia connessione, il Ross l'afferma senz'altro. Certo, non è una questione, questa, «fortuito adnexa» alla precedente (puoi notare la stessa duplicità di motivi in I. 1, 16-17: v. *Sommario*); ma che proprio prosegua la trattazione precedente, non mi pare.

quale è la causa (¹), ognun di noi risponderebbe: il primo; l'estremo, di certo, no, perchè, essendo ultimo, non è causa di nulla; e neanche quel di mezzo, perchè è causa di uno
solo. Nè fa nessuna differenza se di medi ce n'è uno solo o 4
più, se sono in numero finito o infinito. Dell'infinito in questo modo, e dell'infinito in generale, le parti sono tutte egualmente medi, tutte sino alla causa attuale (²). Cosicchè, se nessuna è prima, non ce ne sarà nessuna addirittura che
sia causa. E neppure risalendo all'origine è possibile che 5
poi si vada in discesa all'infinito: come chi dicesse che dal fuoco venne l'acqua, dall'acqua la terra, e così sempre qualche nuovo genere (³).

Una cosa viene da un'altra in due modi (s'intende, non 6
nel senso che una cosa venga dopo l'altra, come quando si dice che dai giuochi Istmici si passa agli Olimpici): o come dal fanciullo svolgendosi vien l'uomo, o come dall'acqua l'aria. Quando diciamo che l'uomo viene dal fanciullo, inten-

---

(1) Benchè si parli della causalità in generale, qui il discorso riguarda più propriamente quella efficiente. Invece, nel sillogismo, ad es., «la causa non è altro che il medio» (*Anal. Post.*, II. 2. 90 a, 6).

(2) Sopprimi, alle ll. 18-19, la parentesi posta dal Christ. — La causa attuale è quella da cui comincia la serie, la quale qui è rappresentata come progrediente all'insù (per la causa materiale, subito dopo, il processo è rappresentato come progrediente all'ingiù). C'è un po' d'oscurità nella distinzione tra l'infinito «in questo modo» e l'infinito «in generale». Alessandro (e il Bonitz) intende per il primo quello in atto (in cui, cioè, i termini siano già attuati) o «per addizione» (κατὰ τὴν πρόσθεσιν: v. la fine di questo capitolo). Il Ross obietta che, allora, con «l'infinito in generale» si estenderebbe, erroneamente, la proprietà delle parti di esser medi anche all'infinito per divisione (κατὰ διαίρεσιν), al potenzialmente infinito. Egli pensa che nel primo caso si possa intendere l'infinito per serie discreta; nel secondo, anche il continuo, per es. del tempo.

Forse, si può anche intendere l'infinito «in questo modo» nel senso in cui precedentemente ha parlato di una serie in cui sia un primo termine e un ultimo (e venga perciò moltiplicato, o diviso, all'infinito il termine medio); e per l'infinito «in generale» quello in cui manchi il termine ultimo, sì che la serie resti aperta da un lato. Quel che importa, aggiunge A., è che ci sia un punto di partenza: poichè, se un fatto è preceduto da un altro, questo (o sia unico, o molteplice), se è un medio, non muove per se stesso, sì che non ci sarebbe nessun principio del movimento.

(3) Bisognerà pure arrivare al mondo «attuale». Ci vuole, dunque, un *terminus a quo* e un *terminus ad quem*. Qui il processo di ricerca è dalla causa all'effetto (prima, dall'effetto si risaliva alla causa).

diamo che è divenuto da qualcosa che già diveniva: ciò che è perfetto vien da qualcosa che è in via di perfezionarsi. Qui c'è sempre un intermedio: come il divenire è intermedio tra l'essere e il non essere, così ciò che diviene è intermedio tra ciò che è e ciò che non è. Chi impara è uno che sta diventando dotto, e in questo senso si dice che la dottrina vien dallo studio. Invece, quando s'intenda nel senso in cui dall'acqua vien l'aria, uno dei due termini perisce. Questi nel primo caso non si ripiegano l'uno su l'altro: l'uomo non diventa un fanciullo. E questo, perchè il divenuto non è tale per il divenire, ma dopo il divenire [1]. Così anche il 994 b

---

(1) L'ὅ, aggiunto dal Christ, chiarisce. Ma se ne potrebbe anche far a meno, e tenere il testo com'è: «il divenuto non è per il divenire, ma dopo il divenire». Ossia: nel caso del ripiegarsi i termini l'uno su l'altro, di nessuno dei due si può dire che «è». L'aria che vien dall'acqua, se poi ritorna acqua, non è aria. Non sarebbe giusto, quindi, il Bonitz: «*esse* post generationem in utroque genere recte dicitur id quod factum est».

Questa parte del testo (dal § 5 al § 8) è un po' tormentata da varianti di codici, e più dalla varietà d'interpretazione. Ed è, realmente, non del tutto chiara. Due sono i punti principali in contestazione: 1) Di quale specie di causalità qui parli A.. Si suole intendere della sola causa materiale. Sembra più giusto pensare che qui si parli della causalità in generale, e della necessità di un principio o causa prima. L'accento cade su la causa materiale perchè di quella si parlava precedentemente. Ma essa vien intesa in riferimento al modo di parlare dei «fisiologi», come principio in generale della natura. — 2) A che conchiusione propriamente miri tutta l'argomentazione. La distinzione che Aless., Bonitz, Ross, ecc. qui adducono tra il divenire assolutamente e l'alterazione o accrescimento ecc., ch'è un divenire relativo (onde la trasformazione continua dell'acqua in aria, e viceversa, sarebbe un divenire assolutamente, ossia sostanziale; e il divenire dell'uomo dal fanciullo riguarderebbe, invece, gli «accidenti»), se anche fosse giusta, non gioverebbe in questo punto, in cui A. pone il suo concetto del divenire come processo di sviluppo. Escluso, infatti, il significato puramente cronologico, egli pone due concezioni del divenire e del suo principio: quella nel senso dei «fisiologi», in cui non c'era processo, ma immediata trasformazione del principio; e quella sua, in cui il processo è svolgimento, e ha un principio ch'è la ragion prima e ultima del processo stesso, ed è perciò fuori e oltre i termini medi, finiti o infiniti, che riempiono l'intervallo dei due punti estremi. Sì che l'argomentazione mira, in prima istanza, a porre in evidenza la necessità di un principio, perchè anche nel caso della continua trasformazione (si pensi al divenire di Eraclito) un punto di partenza ci vuole, e questo non è tale se non è eterno, incorruttibile (si pensi al fuoco di Eraclito, o all'acqua, all'aria dei filosofi ionici); ma mira, inoltre, al suo concetto come al vero divenire. Solo che questo secondo scopo dell'argomentazione resta assorbito dal primo, che è più a posto nella discussione presente. Chi più chiaramente ha veduto il senso dell'argomentazione è stato S. Tom. (v. gli ultimi due paragrafi della lez. III su questo libro).

giorno viene dal mattino in quanto il mattino è prima: e
però non si rifà mattino. Nel secondo caso i termini ripas-
sano, invece, l'uno nell'altro. In entrambi i casi, poi, è im- 7
possibile andare all'infinito: nell'uno, perchè gl'intermedi
debbono, di necessità, riuscire a un termine finale; nell'al-
tro, perchè un termine si scambia con l'altro, e il perire
dell'uno è la nascita dell'altro: ond'è insieme impossibile che
il primo ente eterno sia mai corruttibile, perchè, non potendo
il processo del divenire rimontare all'infinito, bisognerebbe
che quel primo, dal cui perire qualcosa si genera, non fosse
eterno (1).

Inoltre, lo scopo del divenire è il fine, e questo è tale 8
che, non esso per altro si fa, ma per esso tutto il resto.
Onde, se c'è un tale termine ultimo, non può esserci pro-
cesso all'infinito. Se non ci fosse, neppure ci sarebbe nes-
suno scopo. Quei che fanno infinito il processo, non s'accor-
gono che distruggono la natura del bene. Eppure, nessuno
porrebbe mano a nulla, se non dovesse venire a un termine.
A meno che uno non manchi d'intelletto: chè, chi è fornito
d'intelletto, agisce sempre in vista di qualcosa: e questo è
il termine dell'azione: il fine è termine ultimo.

E neppure l'essenza si può ridurla a sempre altra defini- 9
zione più ampia per concetto: poichè la definizione che vien
prima meglio determina l'essenza; l'ultima non la definisce
più; e se non la definisce la prima, neppure quella che vien
dopo (2). Inoltre, chi sostiene questo, distrugge la scienza,

---

(1) Ad evitare il circolo vizioso, integra e ricostruisci: — Il processo non può andar all'infinito (come s'è mostrato prima): ci vuole un punto di partenza che sia causa prima e principio; ma questo non è tale se non è eterno, e però incorruttibile, perchè se fosse corruttibile (se si generasse o perisse in alterna vicenda) non sarebbe eterno. — Segue la causa finale, poi quella formale.

(2) «Quanto più la definizione si allontana da quella prossima, tanto meno renderà conto della forma e meno definirà la cosa, poichè sempre la prima e prossima definizione è la definizione della cosa, e quella che vien dopo non è una definizione di essa, ma della definizione che di essa era stata data. E se quella che si era data prima non è la definizione di essa, molto meno lo sarà quella che si è data dopo»: Aless. (161, 8). Ma c'è un'altra interpretazione (in Aless., in S. Tom., in altri), che intende il πλεονάζοντα τῷ λόγῳ nel senso che la seconda definizione sia più piena della prima (animale, animale ragionevole, ani-

perchè il sapere non c'è finchè non si arriva alle essenze indivisibili (1). E non ci sarebbe neppure il conoscere: poichè, come si potrebbero pensare queste essenze che vanno in tal modo all'infinito? La cosa non sta come per la linea, che uno può non fermarsi mai a dividere; ma, per pensarla, bisogna ben fermarsi (2): perciò neanche potrebbe numerarne le sezioni chi se la volesse rappresentare divisibile all'infinito. Anzi, anche la materia si è costretti a pensarla in ciò che è nel movimento del divenire (3). E nulla che sia infi-

---

male sensibile ragionevole, ecc.). Ma qui l'ultima dovrebbe esser migliore definizione della prima, e non è facile (come nota anche il Ross) cavar questo significato dal testo. Quella data prima è più chiara.

Noi possiamo con l'analisi risolvere e moltiplicare un concetto in sempre altri concetti, che non ci renderebbero tuttavia intelligibile quel primo, se già non lo intendessimo. Senza dire che i concetti non si debbono considerare così, come definizioni soltanto discorsive: la vera definizione esprime lo sviluppo dell'essenza reale, la quale è, in ogni oggetto determinato, unità indivisibile.

(1) *De An.*, III. 6. 430 a, 26 ss.: «L'intellezione degli indivisibili ha luogo dove non è possibile l'errore. Dove, invece, ha luogo il vero e il falso, c'è già una certa sintesi di nozioni quasi fossero una sola cosa. L'errore è sempre nella sintesi. Ciò che fa l'unità di ogni sintesi è l'intelletto». Cfr. VI. 4, e IX. 10.

(2) I. e.: sebbene, poi, anche la linea non si può pensare se si sèguita sempre a dividerla. E aggiunge: Chi volesse pensarla così, non arriverebbe mai a pensarla in tutte le sezioni in cui la si può dividere (e però non potrebbe, effettivamente, neanche pensarla come divisibile all'infinito).

(3) Di questo e del periodo seguente persino il Bonitz dispera di trarre un senso dal testo: «Quid significent, non possum nisi obscura quadam divinatione assequi». Ma — salvo errore — il senso ci par quasi ovvio: come la linea nella sua infinita (indeterminata) divisibilità è impensabile, così la materia è, come ogni indeterminato, impensabile: per pensarla bisogna determinarla: pensarla, cioè, insieme alla forma, nel sinolo, in ciò ch'è nel processo concreto del divenire. Da sola, come pura indeterminazione, è un'astrazione. Non approvo, quindi, la correzione (arbitraria) del Ross di τὴν ὕλην ἐν κινουμένῳ in τὴν ὕλην οὐ κινουμένῳ, come se il discorso fosse ancora quello della linea.

Segue: καὶ ἀπείρῳ οὐδενὶ ἔστιν εἶναι· εἰ δὲ μή, οὐκ ἄπειρόν γ' ἐστὶν τὸ ἀπείρῳ εἶναι: «Omnino notio infinitatis (τὸ ἀπείρῳ εἶναι) nullius rei naturam et substantiam continet; et, si contineret, ipsa tamen notio infinitatis, quia notio est, non erit infinita»: Bonitz, e così gli altri. E certamente è un pensiero, a dir poco, oscuro. Si chiarisce, mi pare, intendendo col τὸ ἀπ. εἶναι l'essenza reale, e considerando l'ἐστὶν equivalente, per il senso, a un ἔσται: se tale essenza esistesse, sarebbe qualcosa di determinato, ossia non più infinita. La dimostrazione è data in XI. 10, 5: l'infinito in atto non può esistere, perchè, se esistesse, sarebbe una sostanza, e la sua essenza coinciderebbe con l'esistenza, e non sarebbe infinita, ma indivisibile (*omnimode determinata*: si pensi, anche, ai due significati, quantitativo e qualitativo, dell'ἄπειρον). E cfr., su l'argomento, il celebre passo in IX. 6, 7.

nito può esistere: altrimenti, l'essenza sua non sarebbe più infinita.

Ma neppure se fosse infinito il numero delle cause quanto 10
alla specie, ci potrebbe essere il conoscere: noi reputiamo di sapere quando abbiamo conosciute le cause: ma è impossibile, in tempo finito, percorrerne il numero, se esso aumenta all' infinito [1].

Capitolo III.

L'esito di un'esposizione dipende dalle abitudini di chi 1
995 a ascolta: noi reputiamo che si debba parlare secondo l'usanza, e quel che se ne allontana, ci fa tutt'altro effetto; anzi, più è contrario all'usanza, e più ci pare inconcepibile e strano. Infatti, si conosce meglio quel che ci è più familiare. Quanta sia la forza della consuetudine, si vede dalle massime, le quali, esprimendo le cose, per l'uso comune, in forma mitica e puerile, persuadono più che una conoscenza scientifica di esse.

Non mancano alcuni poi, che approvano soltanto chi 2
parla secondo il metodo matematico; altri, soltanto chi si serve di esempi; altri pretendono che si adduca un poeta per testimonio. Alcuni vogliono che tutto si esponga esattamente; ad altri l'esattezza dà noia, o per incapacità di cogliere le connessioni, o perchè a loro paiono sottigliezze. La precisione ha, in fatto, qualcosa di simile, onde a certuni sembra che si voglia fare i pedanti nei ragionamenti come si fa nelle formule dei contratti.

Ecco perchè fa mestieri esser già educati al modo di 3
trattazione che ciascun argomento richiede: chè sarebbe assurdo doversi procacciare, oltre la scienza, anche il modo di apprenderla: tanto più che nè l'una nè l'altro son facili

---

(1) Sottintendi che conoscere veramente è quando le cause di una cosa si conoscon tutte, nel senso specifico. Aless. aggiunge di suo la dimostrazione che la causalità non può essere nè una sola nè infinita per la specie. Le specie di cause, come sappiamo, per A., son quattro.

ad apprendere. La precisione propria delle matematiche non si può richiedere in tutte le cose; ma in quelle prive di materia. Non è, dunque, una forma di trattazione per la scienza naturale, perchè la natura, forse tutta, è fornita di materia (1).

4 Si cominci ormai ad esaminare che cosa è la natura (2); e verrà così anche in chiaro quale è l'oggetto della scienza naturale; e anche se appartenga a una sola scienza, o a più, lo studio delle cause e dei principii (3).

---

(1) Il cielo o la sfera stellare ha una materia soggetta soltanto a mutamento spaziale (τοπική), eterea. Materia, comunemente, è quella dei quattro elementi.

(2) φύσις è termine molto esteso: talora corrisponde al nostro «mondo» o «universo», o totalità degli esseri esistenti, e anche dell'essere in generale: più spesso è l'essere in quanto ha in sè e per sè il principio del movimento o divenire. Anche, come noi diciamo «la natura di una cosa», in senso qualitativo, dell'essenza e sue proprietà. Cfr. V. 4, e l'*Index Aristotelicus*.

(3) Le ultime parole sono state, evidentemente, aggiunte per creare un rapporto (che invece non c'è) tra questo libro e il seguente.

LIBRO TERZO (1)

CAPITOLO I.

1 Per la scienza che si cerca, è necessario scorrer prima le difficoltà, da cui deve cominciare la discussione: e sono tutte quelle su cui le opinioni furono diverse, e se ve ne ha qualche altra, a cui non s'è posto mente.

2 Chi vuole arrivare a una buona soluzione, giova che discuta i dubbi per bene, perchè la buona soluzione non è altro che lo scioglimento dei dubbi precedenti, e non è possibile che sciolga un nodo chi l'ignora. Questo, invece, salta agli occhi quando il pensiero dubita: in quanto dubita, è, si può dire, nella condizione di chi è legato: all'uno e all'altro è impossibile procedere avanti. Perciò bisogna aver considerate da prima tutte le difficoltà, sia per le ragioni dette, e sia perchè chi cerca senza di aver prima discusso i dubbi, rassomiglia a chi ignora dove deve andare; nè, poi, costui può sapere se abbia trovato, o no, quello che cercava: poichè 995 b
a lui è oscuro quel fine, che, a chi ha prima dubitato, è chiaro. Aggiungi che nessuno può giudicare meglio di chi

(1) Questo libro è consacrato alle «aporie», o difficoltà che la filosofia deve affrontare e risolvere. È una ricerca preliminare, un prender contatto col proprio argomento, saggiando con metodo induttivo-dialettico (nel senso socratico) le possibili diversità di vedute (ridotte spesso alle due fondamentali opposte), prima di procedere alla dimostrazione della verità. L'esercizio critico preliminare, come avverte A. nei primi paragrafi, prepara la mente all'intelligenza di quella verità superiore, che, risolvendo in sè le antitesi precedenti, scioglie la questione.

ha ascoltato prima, come in una lite, anche le ragioni, da una parte e dall'altra, tutte.

Il primo dubbio (1), intorno alle cose discorse a mo' di 3
proemio (2), è: se appartenga a una sola scienza, o a più, di studiare le cause.

E se alla scienza spetti di considerare soltanto i principii 4
primi della sostanza, ovvero trattare anche de' principii, dai quali tutti traggono le dimostrazioni — ad es., se si possa, o no, affermare e insieme negare una medesima ed unica cosa —, e di altri simili.

Poi, qualora riguardi le sostanze, se ci sia per tutte una 5
sola scienza, o più; e, qualora siano più, se siano tutte con-

---

(1) La nota seguente di dubbi e problemi non corrisponde esattamente nè all'ordine nè alla divisione della trattazione che vien dopo nel libro. Per questa ho seguita la divisione adottata dal Bonitz, ma altri dànno 14 questioni (S. Tommaso, il Ross), o 17 (SIRIANO, *In A. Metaph. comm.*, a cura di G. Kroll, 1925, nella collez. berlinese ricordata: il commento riguarda i libri III-IV, XIII-XIV; p. 48, 33-34), altri più ancora. E anche la formulazione delle stesse questioni non è sempre esattamente uguale, come ognuno può riscontrare. Per questo ho nel Sommario (v. *Introduzione*) numerata l'una serie indipendentemente dall'altra. Esse si corrispondono in questo modo:

(I)	= Questione 1ª	(XI)	= Questione 9ª
(II)	= » 2ª	(XII)	= » 10ª
(III)	= » 3ª	(XIII)	= » 11ª
(IV)	= » 5ª	(XIV)	= » 15ª
(V)	= » 4ª	(XV)	= » 14ª
(VI)	= (manca)	(XVI)	= (manca)
(VII)	= Questione 6ª	(XVII)	= Questione 12ª
(VIII)	= » 7ª	—	= » 13ª
(IX e X)	= » 8ª		

Quest'ultima (13ª) non è enunciata a parte nel presente capitolo, ma è pur compresa nella IV (5ª) e IX-X (8ª). Nella (III) c'è una parte non trattata nella 3ª: se, cioè, qualora delle sostanze siano più le scienze, queste sian tutte «filosofie». Ma essa è risolta insieme alla parte precedente nel lib. IV, capp. 1-2, e nel VI, cap. 1. Anche la (VI) è ripresa in connessione con la (V) nel lib. IV, cap. 2. E Siriano, infatti, la riduce alla (V), perchè, secondo lui, le contrarietà dialettiche appartengono agli «accidenti essenziali» delle sostanze (p. 53, 17 ss.). — Per la (XVI), similmente, si può dire ch'è inclusa, in certo modo, nella 14ª (fin dove la questione della *potenza* coincide con quella del *movimento*: per la differenza v. lib. IX, cap. 6).

Per il rapporto tra i problemi posti in questo libro quasi come un programma da eseguire in seguito, e gli altri libri della Metafisica, v. *Introduzione*.

(2) Il riferimento è al lib. I, come notò già Alessandro, non al II, che fu interpolato forse per il suo carattere proemiale.

generi, ovvero alcune si debbano chiamare filosofie, altre altrimenti (1).

6 E anche questo è necessario investigare: se soltanto le sostanze sensibili si deve concedere che esistono, ovvero, oltre esse, anche altre; e se delle sostanze c'è un genere soltanto, o più, come vogliono quei che pongono le specie e, intermedie tra queste e i sensibili, le entità matematiche.

7 Questi problemi, dunque, a nostro avviso, sono necessari a considerare. Poi, se la speculazione versi intorno alle sostanze soltanto, o anche intorno agli accidenti essenziali (2) delle sostanze.

8 Anche, il medesimo e il diverso, il simile e il dissimile, l'identità e la contrarietà, il prima e il poi, e tutte le altre determinazioni di questa specie, in cui i dialettici si esercitano con un'indagine che non sorpassa il modo comune di vedere, di quale scienza formano tutte l'oggetto di studio? E anche le proprietà di queste stesse determinazioni. E non solo ciò che sia ciascuna di loro, ma anche se a ogni contrario si opponga un solo contrario (3).

9 Inoltre, se principii elementari siano i generi, ovvero le
10 parti costitutive in cui ciascun essere si divide (4). Qualora poi siano i generi, è a vedere quali di quelli che si predicano degl'individui: se i più prossimi, o i generi sommi; voglio dire, se sia principio ed abbia maggiore realtà, dopo quella del singolare, uomo o essere vivente.

11 Di somma importanza sarà la ricerca, con adeguata trattazione, se oltre la materia esiste, o no, una causa per sè; e questa, se sia separata o no, una di numero o più.

---

(1) Nel lib. VI, cap. 1, si distinguono le scienze pratiche o poietiche da quelle puramente teoretiche.

(2) Che la somma degli angoli di un triangolo sia uguale a due retti è un accidente essenziale (συμβεβηκὸς καθ' αὑτό) del triangolo; che questo sia grande o piccolo, di un colore o di un altro, è un accidente secondario.

(3) Le coppie qui enunciate di contrari vengon ridotte a quella dell'uno e del molteplice nel lib. IV, cap. 2; e riprese in esame nel lib. X.

(4) L'uno è un punto di vista «logico», l'altro «reale»; ma, poi, in quanto i generi sono reali, l'uno è un punto di vista, come appunto si dice, «generale» e l'altro semplicemente «materiale».

E se c'è qualcosa oltre il «sinolo» (1) (dico sinolo quando 12
la materia è in qualche modo determinata), o nulla; ovvero, se per certe cose sì, per altre no, e quali sono esse.

996 a Di più: se i principii sono determinati di numero o di 13
specie, sia quelli riguardanti i concetti delle cose, e sia quelli riguardanti il sostrato (2).

E se delle cose corruttibili e delle incorruttibili i principii 14
sono gli stessi o diversi; e se son tutti incorruttibili, o corruttibili quelli delle cose corruttibili.

Ancora (e qui è il problema più difficile e più degli altri 15
pieno di dubbi): se l'uno e l'ente, come i Pitagorici e Platone dicevano, non è altra cosa dalla sostanza degli enti; o se è diversa (3), e però il sostrato sia qualcosa di diverso, per es. l'amicizia (4), come dice Empedocle, o il fuoco, o l'acqua, o l'aria, come dicono altri.

Poi, se i principii sono universali o al modo delle cose 16
singolari; e se in potenza o in atto. E se si debbano considerare anche da un altro punto di vista che per rispetto al movimento.

Tutte questioni, queste, che possono offrire grandi diffi- 17
coltà. E oltre queste, se i numeri e le lunghezze e le figure e i punti sono sostanze, o no; e qualora fossero sostanze, se separate dai sensibili, o in essi esistenti.

In tutti questi problemi, non soltanto è difficile proce- 18
dere speditamente alla verità, ma neppure è facile discorrerne i dubbi acconciamente.

---

(1) «Tutto-insieme», il reale nella «totalità e unità» delle sue determinazioni. Ho preferito conservare il termine molto espressivo di A. Si potrebbe, sì, tradurre «concreto», ma questo ha un significato troppo ristretto alla sua opposizione all'«astratto».

(2) Principii logico-formali e principii materiali. L'enunciazione è generica, ma è ovvio che A. ha in vista, qui e altrove, le concezioni più determinate che di questi principii avevano avuto i filosofi di cui ha parlato nel lib. I.

(3) Cfr. lib. I, cap. 5, § 22.

(4) Cfr. qui 4, 33: chè, altrimenti, è un po' difficile intendere l'Amicizia empedoclea come sostrato.

Capitolo II.

1 Cominciamo di dove si prese le mosse: se appartenga a una sola scienza, o a più, studiare tutti i generi delle cause.
2 Ora, come mai apparterrebbe ad una sola scienza di co-
3 noscere principii che non sono contrari? E poi, tra gli enti ce ne sono molti, ai quali non tutti i principii convengono (1). Infatti, come potrebbero il principio del movimento e la natura del bene riguardare gli esseri immobili, se tutto quel che è buono per sè e per propria natura, è fine, e però causa, sì che per cagion sua le altre cose e si generano ed esistono? Il fine e lo scopo sono termine di qualche azione, e le azioni sono tutte con movimento; laonde negli esseri immobili non può darsi questo principio del movimento; nè quello di un
4 bene per sè. Appunto per ciò nelle matematiche non si dimostra nulla mediante questa causa, nè c'è nessuna dimostrazione finchè s'adduce che così è meglio o peggio: anzi addirittura nessuno fa menzione di simili cose. Tanto che alcuni Sofisti, per es. Aristippo (2), le coprivano di disprezzo, perchè, dicevano, mentre nelle altre arti, anche volgari, come quella del falegname e del calzolaio, di ogni cosa si discorre in ragione del meglio o del peggio, nelle matematiche invece nes- 996 b
suno fa parola del bene e del male.
5 D'altra parte, se sono parecchie le scienze delle cause e diverse quelle di principii diversi: quale di esse si dovrà

---

(1) (Questione 1ª) — Ossia: *a*) ogni scienza è di contrari (vero-falso, bene-male, sano-malato, ecc.); ma le quattro specie di causalità non costituiscono contrarietà (i contrari, propriamente, per A., son quelli che implicano un sostrato che li comprende entrambi). La materia, ad es., non è un contrario della forma (cfr. XII, 10, 6). *b*) I generi delle cose sono, per A., diversi, e però di essi non c'è un'unica scienza (il genere della fisica è diverso da quello della matematica). E tuttavia in tutti si può considerare, come fa la metafisica, l'essere semplicemente, in quanto essere. Questo solo è un oggetto universale assolutamente. Ma, non essendo ancora stata spiegata questa universalità, vien sottinteso un concetto affine: che i generi di causalità studiati da quell'unica scienza dovrebbero valere per ogni essere.

(2) Aristippo seguì Protagora nella dottrina della conoscenza. Molti dei socratici minori proseguono ancora il movimento dei Sofisti.

dire che è quella di cui noi andiamo in cerca? e chi, tra coloro che le posseggono, si dovrà dire che conosce meglio l'oggetto delle nostre ricerche? Poichè può ben avvenire che nella considerazione di una stessa cosa trovino luogo tutti i modi della causalità: per una casa, ad es., l'arte e l'architetto sono principio del movimento, l'utilità è lo scopo, la terra e le pietre sono la materia, la nozione è la forma (1). Ora, stando a quanto fu da noi precedentemente determinato (2) intorno a quale tra le scienze si dovesse chiamare sapienza, si avrebbe ragione di chiamar tale ciascuna di quelle (3).

Infatti, in quanto è principalissima e la più alta signora 6
delle altre scienze, le quali, quasi serve sue, non hanno diritto neppure di far obiezioni, tale è quella del fine e del bene (chè per questo si fa tutto il resto). Invece, in quanto fu stabilito che fosse la scienza delle cause prime e di ciò che è massimamente conoscibile, tale sarà quella della sostanza (4). Poichè, quando una stessa cosa è nota in molteplici modi, noi diciamo che ne sa più chi la conosce per quello che è, piuttosto che per quello che non è; e di quelli stessi che ne conoscono l'essere, diciamo che uno ne sa più di un altro, e più di tutti chi sa l'essenza, non chi ne sa la quantità o la qualità (5), o quel che naturalmente può fare o patire. E come nelle altre cose, così anche in quelle di cui c'è dimostrazione, allora noi reputiamo di sapere, quando conosciamo l'essenza. Per es.: che cosa è ridurre a quadrato? La scoperta d'una media (6). E similmente negli altri casi.

---

(1) Traduco εἶδος con «forma» quando la specie è contrapposta alla materia.

(2) Nel lib. I. 2.

(3) Ciascuna di quelle scienze che riguardano una delle quattro cause.

(4) *Sostanza* è la categoria principale dell'essere, l'essenza concreta (non fuori della materia). Paiono, così, ricordate qui soltanto tre delle quattro specie di cause, perchè la materia, osservano giustamente i commentatori, non è oggetto di conoscenza: salvo, si può aggiungere, in quanto è compresa nel concetto della sostanza.

(5) A. dice qui, e spesso, «il quanto», «il quale» (nel senso del nostro plurale: «le qualità» di una cosa).

(6) La media proporzionale ai lati di un'altra figura. Pare che con «le cose di cui c'è dimostrazione» si vogliano distinguere i due tipi di conoscenza: l'uno, immediato, l'altro mediato. Nel qual caso sarebbe meglio tradurre: «E nelle

Invece, le generazioni e le azioni, ed ogni mutazione, ci pare di conoscerle quando ne sappiamo il principio del movimento. Ma questo è diverso dal fine, anzi opposto. Di maniera che parrebbe appartenere ad una scienza diversa lo studio di ciascuna di queste cause ([1]).

7 Anche per i principii delle dimostrazioni c'è da star in dubbio se appartengono a una scienza sola o a più. E chiamo principii delle dimostrazioni quelle comuni sentenze ([2]), da cui tutti muovono a dimostrare, per es., che ogni cosa è necessità affermarla o negarla, e che è impossibile insieme essere e non essere, e quante altre proposizioni sono simili a queste. Si chiede se la scienza di essi e quella dell'essenza è una stessa, o se son diverse; e se diverse, quale bisogna riconoscere per quella che si cerca qui.

8 Intanto, che appartengano a una scienza soltanto, non pare ragionevole. Perchè mai sarebbe proprio, poniamo, della geometria piuttosto che di qualunque altra scienza intendersi di essi? Se, dunque, spetta del pari a ciascuna, e d'altronde a tutte quante non può spettare ([3]), non è più proprio della 997 a
scienza che conosce le sostanze, che di qualunque altra, averne cognizione.

---

altre cose, in quelle di cui c'è dimostrazione», e considerare, così, come epesegetico il secondo καί della l. 19. Ma forse la distinzione non è voluta, e il senso è che l'essenza ci fa conoscer le cose meglio delle loro qualità accidentali, così come si vede anche nella conoscenza propriamente scientifica di esse.

(1) Aless. inserisce un οὐκ innanzi a ἄλλης, e il ragionamento, allora, sarebbe: «Se si pongono scienze diverse per ognuna delle specie di causalità, non si saprà più quale chiamare sapienza; quindi di ciascuna di esse *non* c'è una scienza diversa». Ma non pare necessario alterare il testo: A. non pretende in questo libro a una trattazione rigorosa delle questioni, per tesi e antitesi ben definite; ma pone innanzi dubbi e pensieri discordanti. Qui, ad es., dice che se la causa efficiente e la finale sono diverse, anzi opposte (cfr. I. 3, 6), anche le scienze di esse dovrebbero esser diverse. La questione è ripresa, sebbene non in questa forma, e risolta in lib. IV. 1-2.

(2) (Questione 2ª) — κοιναὶ δόξαι, ma «opinioni comuni» ben fondate, generalmente ammesse (cfr. τὸ ἔνδοξον, il probabile da cui muove la dialettica delle opinioni). A. le chiama anche «principii comuni», «principii apodittici» (ἀρχαὶ ἀποδεικτικαί), «assiomi comuni», o semplicemente «assiomi» (ἀξιώματα) o «comuni» (τὰ κοινά).

(3) «Quia sic sequeretur quod idem tractaretur in diversis scientiis, quod esset superfluum»: S. Tom. (§ 388).

E insieme, come s'avrà mai una scienza di essi? Quel 9
che sia ciascuno, lo sappiamo sin d'ora: tanto è vero, che anche le scienze pratiche (1) se ne servono come di principii noti. Ma se ci fosse una scienza che li dimostrasse, bisognerebbe che avesse per soggetto un qualche genere; e che di quelli alcuni fossero sue affezioni; altri, assiomi (poichè è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto): infatti, la dimostrazione, di necessità, è da qualcosa, intorno a qualcosa, e di qualcosa (2); sì che accadrebbe che, servendosi di assiomi ogni scienza dimostrativa, tutte le cose che si dimostrano apparterrebbero a un unico genere.

Dall'altra parte, se la scienza dell'essenza è diversa da 10
quella di codesti principii, quale delle due deve precedere

---

(1) Il testo dice *le altre arti*: intendo le scienze non apodittiche, quelle che nel lib. I. 1, son considerate anche come τέχναι.

(2) In ogni dimostrazione o scienza apodittica sono tre cose: περὶ ὅ τε δείκνυσι καὶ ἃ δείκνυσι καὶ ἐξ ὧν (*Anal. Post.*, I. 10. 76 b, 21). Ossia: l'oggetto, il genere di enti, «intorno a cui» versa (per es. il numero, per l'aritmetica); l'assioma, o gli assiomi «da cui» trae forza l'argomentazione (per es., che tutti i numeri derivano dall'unità; ovvero, che le unità non cambiano comunque si raggruppino; ecc.); le affezioni o proprietà «di cui» si dimostra o si mostra che l'oggetto è investito, e qui propriamente consiste il lavoro scientifico (per es., che ogni numero è o dispari o pari; che cambiando posto agli addendi, il totale non muta; ecc.).

Per l'argomentazione complessiva, più chiaro di tutti il Ross. Se gli assiomi sono dimostrabili, di questi alcuni debbono esser provati, altri accettati come assiomi non provati (per cui la supposizione che gli assiomi siano dimostrabili, va corretta in questa: che alcuni di essi sono dimostrabili per mezzo di altri indimostrabili). Ora, tutte le scienze dimostrative usano gli assiomi come loro premesse, e le loro conchiusioni appartengono allo stesso genere delle premesse (questo non è detto, ma evidentemente sottinteso). Quindi, se gli assiomi sono dimostrabili, tutto ciò che si può dimostrare appartiene a un unico genere, e tutte le scienze diventano un'unica scienza: ch'è per A. una *reductio ad absurdum*.

Si noti che A. trascura qui due punti: 1. Che c'è una terza via in cui può esserci una scienza degli assiomi: quella indicata nel lib. IV, per cui essi non vengono nè definiti nè dimostrati, ma raccomandati al senso comune col mostrare le conseguenze assurde a cui conduce la loro negazione; 2. A. qui non distingue tra i principii *propri* e quelli *comuni*: ogni scienza deve avere principii riguardanti lo stesso genere di cui trattano le sue conchiusioni, ma essa ha anche principii comuni a tutte le scienze. (Questi stanno a quelli come l'essere in generale ai generi reali delle cose, i quali non possono esser, per A., assorbiti in quello senza disperdere la distinzione necessaria alle scienze: ne verrebbe fuori un'unica scienza, quella dell'essere nella sua indistinzione, ch'è un concetto contro il quale A. combatte ripetutamente).

ed è superiore per natura? Gli assiomi, di certo, sono gli universali supremi e i principii di tutto. E se non spetta al filosofo, a chi mai altro spetterà di studiarne il vero e il falso?

11 Poi, per le sostanze, c'è una sola scienza di tutte in generale, o più? E se non è una sola, di quale sostanza si
12 deve stabilire che è scienza, questa nostra? Che ce ne sia una sola di tutte, non pare ragionevole, perchè, allora, ci sarebbe anche una sola scienza dimostrativa di tutti gli accidenti, una volta che ogni scienza dimostrativa, versando intorno a un sostrato, ne studia gli accidenti essenziali movendo dalle opinioni comuni. In quanto, dunque, spetta a una stessa scienza studiare gli accidenti per sè di uno stesso genere e dalle stesse opinioni, — e poichè sarebbe una sola la scienza del sostrato, e una sola quella degli assiomi (siano poi la stessa o diverse), — anche gli accidenti li studieranno o quelle due scienze, o una che le comprenda entrambe [1].

13 Ancora, lo studio verserà soltanto intorno alle sostanze, o anche intorno ai loro accidenti? Voglio dire: se il solido e le linee e le superfici sono sostanze [2], spetterà a una stessa scienza conoscere queste cose e insieme gli accidenti di ciascun genere di cui trattano le dimostrazioni matemati-
14 che, — ovvero a un'altra? Se a una stessa, ci sarebbe una scienza dimostrativa anche della sostanza: ma non pare che

---

(1) (Questione 3ª) — Nella questione presente, e in quella che segue, vengon prospettate tre ipotesi: che ci sia una scienza unica degli assiomi, una scienza unica delle sostanze, e una scienza unica degli accidenti (i tre termini intorno ai quali versa ogni scienza apodittica). Viene, naturalmente, lasciato in sospeso non soltanto l'esistenza di queste tre presunte scienze, ma anche il loro rapporto: se sarebbero, in realtà, tre scienze distinte, due, o una soltanto. — Le ultime parole, ἐκ τούτων μία, è dubbio come si debbano tradurre. Il Bonitz (a q. l.) interpreta: «sive haec scientia suspensa ab illis eademque ab illis diversa, at una tamen est». Il Ross: «one compounded out of these». Il pensiero sottinteso è che, per tali ipotesi, tra gli accidenti non si può far distinzione, quanto alla scienza che li deve studiare: onde si distruggerebbe, da capo, ogni criterio di distinzione delle scienze particolari. Per le questioni 3ª e 4ª, v. lib. IV. 2 (per la 3ª, anche VI. 1).

(2) (Questione 4ª) — Quelle della matematica sono «sostanze intelligibili». Ma qui (come spesso) «sostanze» vale semplicemente «esseri reali», o «realmente esistenti».

dell'essenza ci sia dimostrazione (1). Se a una scienza di- 15
versa, quale sarà quella che studia gli accidenti che riguar-
dano la sostanza? Dar conto di ciò è ben difficile.

Un'altra questione è questa: si deve dire che esistono le 16
sole sostanze sensibili, o anche altre oltre di esse? e di ge-
997 b neri di sostanze ce n'è uno solo; o più, come dicono quei
che pongono le specie e gl'intermedi, di cui, secondo essi,
trattano le matematiche?

In qual senso noi diciamo (2) che le specie sono causa e 17
sostanze per sè, s'è discorso precedentemente. Tra le diffi-
coltà e gl'inconvenienti molteplici, non è minore degli altri
quello di affermare, da un lato, che ci sono certe nature al
di là di questo mondo; e dall'altro, che esse sono le stesse
delle sensibili, tranne che quelle sono eterne, e queste cor-
ruttibili. Essi dicono che esiste l'uomo in sè, il cavallo in sè,
la salute in sè, sì che par non ci sia altra differenza (3). Essi
fanno press'a poco come quelli che van dicendo che ci sono,
sì, gli dei, ma simili agli uomini (4): come costoro non rie-
scono ad altro che a far degli uomini eterni, così quelli non
fanno delle specie altro che sensibili eterni.

Parimenti, se alcuno oltre la specie e oltre i sensibili 18
vorrà porre degl'intermedi, si avranno molte difficoltà. Poi-
chè è chiaro che, come ci saranno delle linee oltre le linee
in sè e le linee sensibili, così per ciascuna cosa degli altri
generi: di maniera che, essendo l'astronomia una scienza
pure matematica, ci sarà un cielo oltre quello sensibile, con
un sole e una luna, e così di tutto il resto che al cielo ap-

---

(1) L'essenza del triangolo non si dimostra. Si definisce. Si dimostra, invece, che la somma degli angoli suoi è di due retti.

(2) (Questione 5ª) — *Noi* della scuola di Platone. Cfr. lib. I. 9, 2.

(3) Non che le Idee fossero sensibili, ma la natura loro, per quanto universalizzata e sottratta al flusso del divenire, era quella stessa delle cose sensibili: donde quel raddoppiamento della realtà, di cui si parlò in I. 9, 1. (In A. la forma non riproduce, immediatamente, il contenuto, ma lo media in un processo, sì che esso diventa un momento, quello potenziale, della forma stessa).

(4) Nella seconda parte del lib. XII A. espone il suo concetto della divinità come puro pensiero (Dio e le Intelligenze motrici: queste sono «sostanze» non sensibili ed esistenti separatamente).

partiene. Eppure, come crederci? Poichè esso non si dovrebbe dire che è immobile; d'altronde, non è affatto possibile che si muova (1). Parimenti per le cose di cui tratta l'ottica e l'armonica matematica: è impossibile che di esse ce ne siano altre oltre quelle sensibili, per gli stessi motivi.
19 Che se gl'intermedi fossero sensibili, e di essi ci fosse sensazione, è evidente che dovrebbero esserci anche degli animali intermedi tra quelli in sè e quelli che periscono (2).

20 Ci sarebbe anche imbarazzo a stabilire di quali enti si danno questi intermedi intorno (3) ai quali converrebbe cercare queste scienze. Poichè, se la geometria differisse dalla geodesia soltanto perchè questa è di cose sensibili e quella no, è evidente che dovrà esserci una scienza intermedia tra la medicina in sè e la medicina attuale; e come per la medicina, così per ogni altra scienza. Ma, come questo è possibile? Ci dovrebbero essere anche delle cose salubri oltre quelle sensibili e ciò che è salubre in sè.

21 E bada che non è neppur vero che la geodesia sia scienza di grandezze sensibili e corruttibili: chè, perendo queste, anch'essa perirebbe.

---

(1) Come «cielo», parimenti a quello che si vede, dovrebbe muoversi; ma, essendo matematico, dovrebbe, così come gli oggetti della geometria, esser immobile. — L'*Armonica* come scienza di rapporti quantitativi dei suoni, non come musica, era considerata come matematica anch'essa. Ricorda le speculazioni pitagoriche, che «nei numeri vedevano le proprietà e ragioni dell'armonia» e dell'ordinamento dei cieli: I. 5, 3-5.

(2) «Si (ista) sensibilia sint intermedia, sc. soni et visibilia, sequetur etiam quod sensus sunt intermedii. Et cum sensus non sint nisi in animali, sequetur quod etiam animalia sint intermedia inter species et corruptibilia, quod est omnino absurdum»: S. Tom. (§ 412). Così anche Aless. (198, 28).

(3) Leggo περί, non παρά: v. giusta osservazione del Bonghi [*Metafisica di A.*, Torino, 1854], p. 139 E. Per il senso, tieni presente che per A. anche le matematiche, come le scienze fisiche, riguardano il mondo sensibile; e la differenza è che quelle astraggono dalla materia e dalle qualità, per considerare la sola quantità e i rapporti quantitativi delle cose; le scienze fisiche, invece, pur astraendo dalle particolarità delle cose singole, considerano la forma o le forme in quanto sono unite alla materia. I Platonici non partivano da questo doppio modo di considerare la stessa realtà, matematicamente o fisicamente; e però A. dice che, come per spiegare il carattere scientifico delle matematiche ricorrevano a questi enti intermedi tra le idee e i sensibili, così essi avrebbero dovuto, coerentemente, porre tali intermedi anche per le altre scienze.

D'altra parte, l'astronomia non può essere scienza di gran- 22
dezze sensibili e del cielo che si vede: poichè, nè le linee
998 a sensibili sono tali, quali dice il geometra (1) (non c'è nessuna
cosa sensibile retta o rotonda a quella maniera: chè, come
già Protagora obiettava ai geometri, il cerchio non tocca la
riga in un punto solo), nè i movimenti e le spirali sono simili
a quelli del cielo, dei quali discorre l'astronomia, nè i punti
hanno la stessa natura degli astri.

Ci sono, infine, alcuni (2), i quali dicono che ci sono, sì, 23
questi intermedi tra le specie e i sensibili, ma non separati
da questi, anzi ad essi immanenti. A scorrere tutte le con-
chiusioni assurde che vengon fuori a costoro, ci vorrebbe un
lungo discorso. Contentiamoci di queste considerazioni: le
cose non è ragionevole che stiano così per quegl'intermedi
soltanto, ma anche le specie, evidentemente, dovrebbero esser 24
immanenti ai sensibili: chè le stesse ragioni sono qui e là.
Aggiungi che ci sarebbero in questo modo, di necessità, due 25
solidi nello stesso luogo; e che gl'intermedi non potrebbero
esser immobili, essendo dentro ai sensibili che sono in moto.
E insomma, a che scopo si dovrebbero porre queste entità, 26
quando poi si debbono porre dentro ai sensibili? Si cadrà
negli stessi assurdi di cui già si discorse: ci sarà un cielo
oltre al cielo, salvo che non separato, bensì nello stesso luogo:
la qual cosa, se così si può dire, è ancora più impossibile.

---

(1) Alessandro (200, 11): « A. disse il geometra invece dell'astronomo »: intende, cioè, della geometria di cui fa uso l'astronomia. Protagora moveva, nella obiezione che segue, dalla sua dottrina sensistica. Pare ch'egli scrivesse un libro περὶ τῶν μαθημάτων (Diog. Laert., IX, 55).

(2) Platonici anch'essi: v. XIII. 1, 7 e 2, 1 ss. (Ma in XIV. 3, 3-4 quest'opinione par attribuita ai Pitagorici). Cfr. Zeller, II[4], 1003-4. Lo Schwegler suppone che si tratti di Eudosso, e cita il lib. I. 9, 11: ma ivi si dice che Eudosso poneva le Idee immanenti alle cose. La presente questione è discussa ampiamente nei due ultimi libri.

CAPITOLO III.

1 Intorno a queste cose, dunque, ci sono molti dubbi, come
dobbiamo giudicarne per cogliere la verità. Così pure intorno
ai principii: dobbiamo ritenere che i principii elementari
siano i generi, o piuttosto i componenti primi da cui risulta
2 costituita ciascuna cosa? Elementi, per es., e principii della
voce sembrano essere quelli da cui tutte le voci son composte per natura: non quel ch'è comune a tutte, l'esser voce.
Anche delle proposizioni geometriche diciamo elementari
quelle le cui dimostrazioni entrano nelle dimostrazioni o di
tutte le proposizioni o della maggior parte (1). E nei corpi,
tanto coloro che dicono che gli elementi di essi sono più,
quanto coloro che ne pongono uno solo, chiamano principii
ciò di cui essi si compongono e da cui son costituiti: Empedocle, per citarne uno, dice che il fuoco l'acqua e i loro
intermedi (2) sono gli elementi da cui risultano le cose intrinsecamente, e non ne parla già come di generi degli enti.
Oltre di che, se qualcuno vuole indagare la natura di una 998 b
cosa qualsiasi, di un letto, per esempio, allora è pago di
conoscere, quando sa di che parti consti e come composte.
Per queste ragioni, dunque, non dovrebbero esser i generi
i principii degli enti.

3 Eppure, in quanto noi conosciamo ciascuna cosa per mezzo
delle definizioni, e poichè principii delle definizioni sono i
generi, di necessità anche dei definiti saranno principii i ge-

---

(1) (Questione 6ª) — Cfr. gli *Elementi* di geometria di Euclide (fiorito circa 300); e anche prima, al tempo di A., si chiamavano così. Il termine, tuttavia, è usato da A. per «proposizioni elementari» anche fuori della geometria: v. *Index Arist.*, 702 b, 53 ss. — *Proposizioni*: διαγράμματα, prop. «figure», ma, come notano Asclepio (174, 9) e Bonitz, vale qui «proposizioni», «teoremi».

(2) τὰ μεταξὺ τούτων; leggendo, invece, τ. μετὰ τ.: «e seguenti». Il Ross osserva in proposito: «Empedocle non sembra aver trattato l'aria e la terra come intermedi tra il fuoco e l'acqua: anzi egli oppose il fuoco a tutti gli altri elementi (cfr. lib. I. 4, 9). Ma A., per il quale il fuoco è caldo e asciutto, l'acqua fredda e umida, può naturalmente aver trattato l'aria (calda e umida) e la terra (fredda e asciutta) come fornite di differenze intermedie (sebbene si possa dire altrettanto del fuoco e dell'acqua in rispetto all'aria e alla terra)».

neri. E se acquistare la scienza degli enti è acquistare quella
delle specie alle quali ci riferiamo quando parliamo degli
enti, i generi, di certo, sono i principii delle specie. Sembra
che anche alcuni (1) di coloro che pongono quali elementi
l'Uno e l'Ente, o il grande e il piccolo, se ne servano come
di generi.

D'altronde, dire che i principii sono in entrambi i modi, 4
non è possibile: perchè il concetto della sostanza è unico:
invece, la definizione per mezzo dei generi sarebbe diversa
da quella che ne dicesse gli elementi costitutivi.

Inoltre, se anche spetta soprattutto ai generi di esser 5
principii, bisogna poi ritenere per principii i generi sommi,
o quelli infimi che si predicano degl'individui (2)? Anche
questo è da discutere.

Se, difatti, gli universali sono sempre a maggior diritto 6
principii, è evidente che tali saranno i generi che stanno più
in su: chè questi si dicono di tutti. Tanti, allora, saranno i
principii degli esseri, quanti i primi generi. Vien di conse-
guenza che principii sostanziali sarebbero l'Ente e l'Uno,
perchè essi, più che alcun altro genere, si dicono di tutti
gli esseri. Invece, non è possibile che l'Uno e l'Ente siano 7
generi degli esseri: poichè è necessario che le differenze di
ciascun genere e *siano* e siano *una* ciascuna; ora non può

---

(1) Pitagorici e Platonici. Le questioni 6ª e 7ª vengon riprese nel lib. VII. 10-13, da un altro punto di vista (del rapporto concreto di materia e forma): se, cioè, gli elementi materiali entrino nella definizione di una cosa, e se gli universali (generici o specifici) costituiscano la sostanza.

(2) (Questione 7ª) — Si badi che con τὰ ἄτομα A. designa tanto «gl'individui», le cose singolari; quanto «le specie *indivisibili*», le specie propr. dette, in quanto «generi prossimi all'individuo». Un terzo significato è quello puramente fisico-matematico, riguardante ad es. l'atomo propr. detto o il punto. V. *Index Arist.* Prescindendo da questo terzo, puramente materiale, si potrebbe dire che il primo è piuttosto logico-reale; il secondo reale-logico: nel senso del determinarsi del pensiero, nel giudizio, come pensamento dell'individuo concreto, ovvero come sua universalizzazione. Per A., infatti, il processo del pensiero deve corrispondere a quello del reale. Vi corrisponde, in effetto? Si sa che A. non riesce ad assorbire interamente la materia nel processo accennato, sì ch'essa resta come un «caput mortuum», che fa ostacolo alla piena intelligibilità delle cose. Di qui la *vexata quaestio* del «principium individuationis», e le controversie medievali su la realtà dell'universale, dei generi e delle specie.

concedersi che delle proprie differenze si predichino o le specie del genere o il genere senza le sue specie: così che, se l'Uno e l'Ente fossero generi, nessuna differenza dovrebbe essere nè ente nè una. E se d'altra parte non sono generi, non saranno neppur principii, una volta che principii sono i generi (1).

8 Di più, anche ciò che tramezza fra i sommi e gl'infimi generi, preso insieme con le differenze, formerebbe una serie di generi, fino al punto che è possibile dividere (2): ora, per

(1) Più breve e chiara la nota del ROLFES (*A.' Metaphysik*, 2ª ediz. 1921, presso il Meiner di Lipsia) a q. l.: « Prendiamo un esempio. Il genere animale si divide in due specie: uomo e bruto. La differenza specifica è ragionevole e irragionevole. Ora, io non posso dire: il ragionevole è uomo: perchè ragionevole ha un'estensione maggiore di uomo. Ma neppure: il ragionevole è animale: perchè il concetto di ragionevole non ha che vedere con quello di animale. Invece, io posso e debbo dire: il ragionevole è ente, è uno. Quindi ente e uno non possono esser un genere, al quale ragionevole e irragionevole si riferiscano come differenze specifiche ».

Una dimostrazione dal punto di vista logico-astratto si può avere dai *Topici*. VI. 6. 144 a, 36 - b, 11. Ma più interessante a notare è che qui si considerano le differenze specifiche come forme o concetti che, mentre rendono intelligibile la realtà al pensiero, la determinano, insieme, come un processo di generi-specie. Sì che non questi generi-specie reali si predicano (si pensano come predicati determinanti) delle differenze, ma queste di quelli (nel processo del pensiero, onde la razionalità si predica dell'animale come ulteriore determinazione di questo nell'uomo). Le differenze, qui, sono come i concetti puri che noi moderni distinguiamo da quelli empirici. O, meglio, come le idee platoniche, fatte tuttavia immanenti al reale e organizzate nel suo svolgimento. S'intende, ora, che l'essere e l'unità indifferenziata, non facendo pensar nulla di determinato, non possano esser principii, nè nel senso delle differenze, nè in quello dei generi-specie reali. E tuttavia, se si va col criterio dell'universalità, essi dovrebbero esser principii più che mai.

(2) μέχρι τῶν ἀτόμων: alcuni intendono « sino alle specie ultime », altri « sino agli individui »: in entrambi i casi non senza inconvenienti, perchè nel primo caso l'individuo vien escluso dal processo del reale; nel secondo, vien trattato come punto finale di una serie di generi. Meglio, in ogni modo, la prima interpretazione in questo luogo, e però ad essa ho intonato la traduzione, allargando un po' il testo. Il quale, letteralmente, dice: « Inoltre anche gl'intermedi, presi con le differenze, saranno generi sino agl'indivisibili: ora, alcuni par di sì, altri no ». Cfr. la buona nota del Bonghi a q. l., conforme del resto ad Alessandro (207, 17) e a Siriano (33, 8), i quali fanno osservare che, seguendo il metodo platonico della divisione contraddittoria, i concetti negativi (animali-senza piedi) e quelli indicanti qualità accidentali (animali con i piedi) non fondano generi reali. L'argomentazione, in questo modo, sembrerebbe diretta contro il metodo platonico della divisione. Ma, in realtà, il pensiero prevalente è che, piuttosto che porre l'Uno e l'Ente come principio, si dovrebbero porre infiniti principii, se principii sono i generi, e generi son tutti quelli superiori all'individuo. Questo pensiero, a sua

alcune divisioni parrebbe doversi concedere, per altre no. Aggiungi che le differenze sarebbero principii ancora più 9
che non i generi: ma, se anch'esse sono principii, i principii diventano, per così dire, infiniti, soprattutto se uno ponga per principio il primo genere (1).

999 a D'altra parte, si ponga pure che l'Uno ha maggiormente 10
carattere di principio. Ma l'Uno è indivisibile, e ogni indivisibile è tale o secondo la quantità o secondo la specie: quello secondo specie è anteriore; ora i generi sono divisibili in specie; dunque maggiormente uno dovrebbe essere l'ultimo predicato: di fatto l'«uomo» non è genere degli uomini singoli (2).

Di più, nelle cose in cui c'è priorità e posteriorità, non 11
è possibile che quel che han di comune sia qualcosa fuori di esse. Per es., se tra i numeri vien prima la dualità, non può esserci un numero oltre la specie dei numeri. E similmente, non si dà figura oltre le specie delle figure. E se per queste cose, di cui par ci siano generi più che mai, non ci son generi fuori delle specie, tanto meno per le altre: nelle

---

volta, non sembra diretto immediatamente alla questione se principii son piuttosto i generi sommi o gl'infimi. Il pensiero nascosto sembra, invece, che i generi non sono affatto principii.

(1) Il primo genere è l'essere (o l'Uno), che, per A., non è genere (in «rerum natura» ci sono i *generi*, in cui si divide l'unità astratta dell'essere, come di un mero κοινόν). Per il senso, meglio di tutti, mi pare, S. Tom. (§ 435): «Si prima genera sunt principia, quia sunt principia cognitionis specierum, multo magis differentiae sunt principia formalia specierum. Forma autem et actus est maxime principium cognoscendi. Sed differentias esse principia rerum est inconveniens: quia, secundum hoc, erunt quasi infinita principia. Sunt, enim, ut ita dicatur, infinitae rerum differentiae, non quidem infinitae secundum rerum naturam, sed quoad nos. Et quod sint infinitae patet dupliciter, uno modo si quis consideret multitudinem ipsarum differentiarum secundum se, alio modo si quis accipiat primum genus quasi primum principium. Manifestum, enim, est quod sub eo continentur innumerabiles differentiae».

(2) L'uomo, specie ultima, non è ulteriormente divisibile, perchè i singoli uomini (criterio quantitativo) non rappresentano una divisione del concetto. L'*anteriorità* del criterio qualitativo, qui, è *superiorità* dal punto di vista concettuale. Il che non toglie che altrove A., contro l'unità meramente generica del concetto, non faccia valere come superiore all'ἓν τῷ εἴδει l'ἓν τῷ ἀριθμῷ, in quanto sintesi del qualitativo e del quantitativo, nell'individuo che realizza la specie. Cfr. lib. V. 6, 15; e VII. 6. (In Dio, ch'è puro atto di pensiero, la coincidenza dei due punti di vista, dell'essenza e dell'esistenza, è perfetta). V. note segg. a 4, 16, ed a 6, 1-5.

indivisibili specie, poi, non c'è «questo vien prima» e «questo vien dopo». Anche: dovunque c'è un «questo è meglio» e «questo è peggio», il meglio ha sempre la priorità: così che neanche di queste cose ci sarà un genere (1).

12 Per queste ragioni, dunque, pare che le specie che si predicano degli individui siano principii a maggior diritto che non i generi. Eppure, da capo, non è facile dire come si debbano ammettere queste per principii. Il principio e la causa bisogna che siano al di là delle cose di cui son principii, e ne possano star separati (2). Ora, una simil cosa al di là del singolare, perchè mai uno la penserebbe, se non perchè si predica in universale e di tutti? Ma, se per questo, i più universali più si debbono reputare principii: di maniera che sarebbero principii i primi generi.

---

(1) Passo controverso: cfr. Zeller, pp. 568 ss. del vol. cit. (Platone) e commentatori posteriori che in parte concordano, in parte discordano da lui. Rifacendomi alla concezione intera di A., intendo così: dove c'è un processo di svolgimento, il principio appare in tutta la sua evidenza nell'ultimo termine, o in ogni punto del processo dove esso mette capo a una realtà determinata. Il genere, che è un comune astratto o un indeterminato, non può valere, quindi, come principio. Si prenda, ad es., la serie dei numeri o delle figure geometriche, pensandola come sviluppo concettuale: numero e figura che non siano un determinato numero o figura sono astratti. E il numero e la figura che vengon dopo, in quanto implicano il numero o la figura precedente, rivelano ancor meglio il concetto (il tre meglio del due, il quadrato meglio del triangolo). E nei numeri e nelle figure il processo dei generi è infinito! Che se consideriamo le altre cose, dove pare lo svolgimento non aver luogo (le specie indivisibili), perchè di generi diversi (uomo, albero, ecc.), o coordinati in uno stesso genere (uomo, bruto, ecc.), tanto più per esse è chiaro che il genere non esiste fuori delle specie concrete. Che se anche in queste si vuol guardare al processo teleologico, come svolgimento in perfezione dell'essere (il bene), e si dirà che il bruto vale più dell'albero, l'uomo più del bruto (il meglio o il peggio), varrà anche per esse la considerazione precedente. Cfr. *Eth. Eud.*, I. 8. 1218 a, 2: «In tutte quelle cose in cui ha luogo il prima e il dopo, non esiste qualcosa di comune oltre di esse, e che sia da esse separabile. Infatti, se esistesse, sarebbe qualcosa di anteriore al primo termine: e sarebbe anteriore, il comune e separabile, per questo, che, tolto esso, verrebbe tolto il primo termine. Per es.: se l'esser doppio è il primo termine dei molteplici, non può darsi che esista separatamente l'essere molteplice, che è ciò che di essi si predica in comune: poichè sarebbe, allora, prima del doppio. E così dovrebbe accadere, se il comune si vuol porre come idea, ovvero se del comune si vuol far qualcosa di separato».

Con la interpretazione proposta circa le «specie indivisibili» si evita la contraddizione che il Ross rimprovera ad A. di ammettere un universale παρὰ ταῦτα.

(2) Come il Motore Immoto e le Intelligenze motrici di A.

Capitolo IV.

Una questione affine a queste (1), la più difficile di tutte e pure la più necessaria a meditare, è quella di cui è venuto il momento ora di ragionare. 1

Se non c'è niente fuori dei singoli esseri, e questi sono infiniti, come mai di esseri infiniti si può acquistare scienza? Di fatto, intanto conosciamo ogni cosa, in quanto c'è qualcosa di unico e identico, in quanto c'è qualcosa d'universale. 2
Ma, allora, se ciò è necessario, e se bisogna che ci sia qualcosa oltre gli esseri singoli, bisognerà che i generi, o gli ultimi o i primi, siano fuori dei singoli: il che s'è questionato dianzi che è impossibile. 3

Di più, dato che esista qualcosa oltre il sinolo, quando qualcosa vien predicato della materia (2), — si domanda se, 4
999 b dato che esista, esso debba esser fuori di tutte le cose, o di alcune sì e di alcune no, o di nessuna.

Che se non ci fosse niente fuori dei singolari, niente sarebbe intelligibile, ma sarebbe meramente sensibile ogni cosa e non ci sarebbe scienza di nulla: a meno che uno non dica che scienza è la sensazione (3). E neanche ci sarà nulla di eterno e immobile: poichè le cose sensibili tutte si corrompono e sono in movimento (4). Ma, allora, se niente c'è di eterno, neppure è possibile che ci sia il divenire, perchè quel che diviene ha da essere qualcosa, e così anche quel da cui viene, e l'ultimo di questi termini più non deve essere generato: chè una fermata ci vuole, ed è impossibile che il divenire venga dal non-essere. Così, essendoci generazione e 5 6 7 8

(1) (Questione 8ª) — Ripresa, infatti, in lib. VII. 3. 7-9. 17; VIII. 3. 6.

(2) La forma sostanziale, l'anima, ad es., la quale, appunto, è principio determinante, o categorico, del corpo vivente.

(3) Così Protagora nel *Teeteto*. Qui la questione s'incontra con la 5ª, la quale, tuttavia, fu trattata piuttosto storicamente e criticamente, che in via teoretica e costruttiva.

(4) I cieli sono sensibili, ma eterni, sebbene in movimento. A., tuttavia, qui parla degl'individui soggetti al processo di generazione-corruzione.

movimento, c'è di necessità anche un limite; poichè nè c'è movimento che non abbia fine, ma ognuno ha un termine (1); nè è possibile che divenga quel che non perviene mai ad essere: di necessità, tosto che il suo divenire si compie, ogni
9 cosa, divenuta, è. E se la materia deve esistere, appunto perchè non soggetta al divenire, sarà molto più ancora ragionevole che ci debba essere la sostanza, che è ciò che la
10 materia diviene. Altrimenti, se nè quella nè questa ci fossero, non ci sarebbe proprio niente del tutto. Questo non è ammissibile; deve, dunque, esistere qualcosa oltre il sinolo: la forma e la specie.

11 Ma, di nuovo, se si ammetterà questo, sorgerà il dubbio per quali cose si debba ammettere, e per quali no. Di tutte è evidente che non si può: di certo, non ammetteremo che ci sia una qualche casa (2) fuori delle cose particolari.

12 Inoltre, la sostanza sarà unica per tutti: ad es. per tutti gli uomini? È assurdo: chè gli esseri di cui la sostanza è unica per tutti, sono una cosa sola. Diremo, invece, che sono
13 molti e differenti? Ma anche questo è assurdo (3). E intanto, come la materia diviene ciascuna delle cose particolari, e come il sinolo è materia e forma insieme?

14 Si potrebbe su i principii sollevare anche questo dubbio. Se la loro unità è specifica, niente sarà uno numericamente, neppure lo stesso Uno e l'Ente (4).

---

(1) In conchiusione, come ha dimostrato nel lib. II. 2, ci ha da essere per il divenire, nella serie delle cause, un principio materiale, da cui vengono le cose; un termine finale (ch'è anche principio motore), e una causa formale (per cui ciò che diviene diviene qualcosa).

(2) La casa è un prodotto *artificiale*, non *naturale*, onde la sua forma non è organizzata nel sistema delle specie dell'essere. Non c'è, quindi, la casa-specie, come forma pura che si svolga attraverso le case particolari.

(3) Nè un'unica forma sostanziale, nè una molteplicità di forme sostanziali, ma un'unica forma che, diversamente sostanziandosi con la materia, produce la molteplicità degl'individui. In questo senso soltanto par doversi concedere l'esistenza di un principio puramente formale *oltre* la materia e il sinolo, per la realtà e intelligibilità delle cose della natura.

(4) (Questione 9a) — Principii della stessa specie possono esser meramente *simili*, non esser forme di un unico principio.

E come potrà esserci il sapere, se non ci sarà qualcosa 15
di unico che si predica di tutti?

Invece, se la loro unità è numerica, ciascuno dei principii 16
sarà uno e identico; e non, come nelle cose sensibili, sempre
diverso, secondo la diversità delle cose (1). Ad es.: se questa
sillaba è tale perchè ha una determinata qualità, anche i suoi
principii, o elementi, sono da considerare specificamente gli
stessi: ma, se li ripeto, non son più gli stessi quanto al numero. Se, dunque, non è così, ma l'unità dei principii dei
reali è soltanto numerica, non esisterà nient'altro fuori degli
elementi: infatti, dire «uno di numero» e dir «singolare»
1000 a è lo stesso. Noi diciamo, appunto, singolo quel che è uno
numericamente, universale quel che riguarda tutti. Sarebbe
come se gli elementi fonici delle parole fossero determinati
quanto al numero: necessariamente, l'alfabeto non potrebbe
contenere un numero di lettere maggiore di quegli elementi:
e non ce ne sarebbero due, nè più, della stessa specie.

Di non minore importanza delle altre è una questione 17
trascurata dai moderni non meno che dagli antichi: se i
principii delle cose corruttibili (2) e delle incorruttibili siano
gli stessi, o diversi. Se sono gli stessi, come accade che le 18

---

(1) Un principio unico senza differenze non può spiegare la diversità delle cose. Separando, per la discussione, nel concetto dell'unità, il lato formale dal materiale, questo assume un significato aritmetico, semplicemente quantitativo, con esclusione del qualitativo o specifico; quello, a sua volta, acquista il senso di un'universalità astratta, indifferente al contenuto. (Il rapporto dei due punti di vista nel giudizio concreto è dato da quello del soggetto individuale al predicato universale: sì che s'intende come ognuno dei due può giustamente aver pretesa di superiorità su l'altro).

Le lettere dell'alfabeto, le sillabe, ecc. (noi diremmo le *parole*) son sempre diverse nelle parole (e queste nel discorso), pur essendo numericamente e specificamente le stesse (è pur sempre quel certo significato che si svolge nella diversità della parola). Se dovessero esser le stesse soltanto numericamente, sarebbero come tessere che, per quanto diversamente configurabili, resterebbero identiche: così erano gli elementi (terra, acqua, ecc.) immaginati come dati, una volta per sempre, per la costruzione del mondo. Questo, non ostante le apparenze, sarebbe immobile, senza generazione nè svolgimento. Così il linguaggio si ridurrebbe a parole, la parola a lettere alfabetiche corrispondenti al numero degli elementi fonici di essa. La questione è ripresa, ma in polemica contro le Idee, nel lib. XIII. 10.

(2) (Questione 10ª) — *Corruttibili* e *incorruttibili*: noi diremmo *transitorie* ed *eterne*.

une siano corruttibili e le altre incorruttibili, e per quale motivo?

19 Quei del tempo di Esiodo, e tutti quanti teologizzarono, pensarono soltanto a dir cose conformi alle loro credenze, e delle difficoltà che travagliano noi non si curarono. Essi dei principii facevano Dei e dagli Dei facevano venir tutto, e dicevano che gli esseri i quali non hanno gustato il nettare e l'ambrosia nascono mortali. Certamente, parlavano così sapendo, essi, quel che dicevano. Ma le ragioni che apportano, sorpassano la nostra intelligenza. Poichè, se è per cagion del piacere che quegli esseri l'assaggiano, non è il nettare o l'ambrosia la causa del loro essere; e se fosse la causa del loro essere, come sarebbero eterni avendo bisogno di nutrimento? Ma non vale la pena di fermarsi a indagare
20 intorno a queste escogitazioni mitologiche. Bisogna apprendere da quelli che parlano dimostrando, e chieder loro come mai degli enti che vengon dagli stessi principii, alcuni sono eterni per natura, e altri periscono. Non dicendo costoro la ragione di questo fatto, e non sembrando neppur ragionevole che stia così, si potrebbe conchiudere che non sono gli stessi
21 i principii degli enti, nè le loro cause. A Empedocle, del quale si potrebbe pensare che più degli altri sia d'accordo con se stesso, anche a lui è accaduto lo stesso. Egli pone, è vero, un principio causa della corruzione, la discordia; ma parrebbe che questa fosse causa non più della corruzione che della generazione d'ogni cosa, ad eccezione dell'Uno (1), perchè le altre cose tutte vengono da essa, tranne Dio. Dice, infatti:

> Dai quali sono tutti gli esseri, quanti ce ne furono,
> e quanti ce ne saranno di nuovo; [quanti ce ne sono,
> e le piante germogliarono, e gli uomini e le donne,
> e le belve e gli uccelli e i pesci che nutre l'onda,
> e i numi longevi.

E anche senza questi versi, è evidente: chè, se non ci 1000 b
fosse la discordia nelle cose, queste sarebbero tutte una sola,

(1) L'Uno, Dio, è lo Sfero (quando questo era governato dall'Amore soltanto).

come egli stesso dice: infatti, quando si trovavano riunite, allora « la Contesa se ne stava all'estremo confine ». D'onde 22
gli avviene anche di fare il felicissimo Dio meno intelligente degli altri: di fatto, non possedendo la discordia, non ha cognizione di tutti gli elementi, chè la cognizione è del simile col simile. Egli dice:

terra con terra, acqua con acqua scorgiamo,
con l'etere l'etere divino, e il fuoco distruttore col fuoco,
con l'Amore l'Amore, con la Discordia funesta la Discordia.

Ma, per tornare al nostro discorso, è manifesto che per 23
lui la discordia bisogna che sia non meno cagione dell'essere che della corruzione. E neppure l'amicizia è causa soltanto dell'essere: rimenando tutto all'unità, fa perire ogni altra cosa. Intanto non ci dice niente su la causa di questa mutazione, ma solo che così è per natura:

ma quando la Discordia fu cresciuta grande nelle membra
e salì al comando, compiendosi il tempo
che ad entrambe è prefisso,
in alterna vicenda, da un inviolabile giuramento (1),

come se la mutazione fosse necessaria; ma non ci palesa nessuna cagione di questa necessità. Pur tuttavia egli è il solo 24
che parli coerentemente, in quanto non fa già degli enti gli uni corruttibili, e gli altri no; ma tutti corruttibili, eccetto gli elementi. Invece la questione, di cui qui trattiamo, è perchè alcuni sono corruttibili ed altri incorruttibili, una volta che vengono da gli stessi principii.

Che, dunque, i principii non possano esser gli stessi, basti 25
quanto s'è detto.

Ma se i principii son diversi, uno dei dubbi sarà se quelli 26
delle cose corruttibili siano incorruttibili, o corruttibili anch'essi (2). Se corruttibili, è chiaro che anch'essi debbono 27

(1) Per frammenti Empedoclei, cfr. Diels, op. cit., I, 180 ss. (nn. 21, 30, 36, 109). V. anche E. Bignone, *E.*, pp. 417 ss.

(2) Così anche il Lasson (trad. della Met. di A., Jena, 1a ediz. 1907, p. 51). Letteralmente sarebbe: « uno dei dubbi sarà se essi stessi sono incorruttibili o

necessariamente venire da altri principii, perchè ogni cosa si corrompe in ciò da cui deriva: onde risulterebbe che ci sono altri principii anteriori ai principii. Ma questo non è accettabile, sia che ci si voglia fermare, sia che si proceda
28 all'infinito (1). E poi, quando i principii loro saranno stati
29 distrutti, come possono esserci più i corruttibili? — Se, invece, sono incorruttibili: perchè mai da alcuni di essi verran fuori gli enti incorruttibili, mentre da altri, incorruttibili anche essi, verran fuori enti corruttibili? Non par davvero ragionevole: anzi, o è impossibile, o c'è bisogno di molte spiegazioni.

30 In fine, nessuno mai ha preso a dire che i principii degli
enti fossero diversi, anzi dicono che son gli stessi per tutti. 1001 a
Nella questione, tuttavia, che agitammo dianzi, non s'addentrano, quasi reputandola di poco conto.

31 La questione più di tutte difficile a meditare e la più necessaria alla conoscenza della verità, è se l'Ente e l'Uno sono sostanze degli enti, sì che ciascuno di essi, quello in quanto ente, questo in quanto uno, non siano predicato di altro; ovvero se bisogni cercare che cosa sia l'Ente, e che cosa sia l'Uno, in quanto un'altra natura sta loro a sostrato.
32 Alcuni la pensano nella prima maniera, altri nella seconda. Platone e i Pitagorici ritennero che l'Ente e l'Uno non siano null'altro se non quello che è la loro natura, di essere cioè la sostanza loro l'essenza dell'Ente, appunto, e dell'Uno (2).

---

corruttibili ». Ma mi par chiaro, da quel che segue, che la questione riguarda soltanto i principii delle cose corruttibili. Delle incorruttibili come può sorgere il dubbio? Nè la questione è diversa dalla precedente: l'incorruttibilità di quei principii, infatti, è dimostrata per la medesimezza, laddove la corruttibilità de' loro effetti è addotta in prova della loro diversità.

(1) Se ci si ferma, ci son principii anteriori, e son essi principii, non gli altri. Se si volesse procedere (o regredire) all'infinito, non ci sarebbero principii addirittura. In entrambi i casi quei principii supposti corruttibili verrebbero distrutti come principii, logicamente e, in quanto abbassati a cose corruttibili, anche realmente. La presente questione si può considerare risolta nel lib. XII (spec. nei primi capitoli).

(2) (Questione 11ª) — L'essere in sè e per sè, e così l'Uno, sono sostanza delle cose, come vogliono Pitagorici e Platonici; ovvero la sostanza delle cose consiste nel sostrato determinato (materia e forma nell'unità del sinolo), del quale si possono predicare l'essere e l'uno?

I Fisiologi la pensarono altrimenti. Empedocle, ad es., per 33
dire che cosa è l'Uno cerca di ridurlo a qualcosa di più facile a sapersi, e parrebbe che questo fosse per lui l'amicizia: per lo meno, essa è la causa dell'unità di tutte le cose. Altri dicono il fuoco, altri l'aria: questa è, per essi, la natura dell'Uno e dell'Ente, da cui sono e si generano le cose. E del pari, coloro che pongono più elementi: anch'essi son costretti a dire che l'Uno e l'Ente è tante cose quanti per l'appunto sono i principii (1).

Se non si volesse concedere che l'Uno e l'Ente sia una 34
sostanza, neppure quindi può esser tale nessuno degli altri universali: chè quelli sono universali a maggior titolo degli altri. Se per ciò non è qualcosa (2) l'Uno per sè e l'Ente per sè, molto meno si può dire degli altri che siano qualcosa oltre le cose singolari.

In secondo luogo, se l'Uno non fosse sostanza, è chiaro 35
che neppur il numero sarebbe una natura separata (3) dalle altre: poichè il numero è fatto di unità, e l'unità è l'essenza, per l'appunto, d'ogni cosa ch'è una.

Ma se l'Uno e l'Ente sono qualcosa che è in sè e per sè, 36
necessariamente la loro sostanza è l'Uno e l'Ente, perchè non c'è in essi qualche altro sostrato di cui essi si predichino universalmente, ma sono essi questo sostrato.

Ma, allora, se l'Ente e l'Uno sono qualcosa in sè e per 37
sè, la difficoltà grande è come ci potrà essere qualche altra cosa oltre di essi: in altri termini come gli enti potranno essere più di uno. Poichè l'altro dall'ente non è: per cui si è costretti a ragionare come Parmenide (4), che tutte le cose

---

(1) I Fisiologi posero per principio, non l'Uno in sè e per sè, ma una materia primordiale, unica o molteplice, come sostrato del divenire.

(2) Qualcosa di esistente in sè e per sè: i. e. una sostanza.

(3) I. e., come prima, una sostanza: ciò che ha un'esistenza indipendente (in sè e per sè).

(4) I Platonici intendono l'essere come essenza (l'essere intelligibile) delle cose, e in questo il loro principio è ben altro da quello parmenideo. Ma essi, dice A., debbono pure, come Parmenide, escludere ogni molteplicità dal principio posto come assolutamente Uno. (Ricorda che, pur riconoscendo l'esistenza del molteplice, Platone, come si vide nel lib. I. 6, 9, pose questo come contenuto

38 sono Uno, e questo è l'Ente. Non c'è da star contenti nè in 1001 b
un caso nè nell'altro: o che l'Uno non sia sostanza, o che
l'Uno sia qualcosa in sè e per sè, il numero non può essere
sostanza. Se l'Uno non è sostanza, quest'impossibilità s'è
dimostrata prima. Se invece è sostanza, vale per esso la
stessa difficoltà che intorno all'Ente: donde verrà un altro
uno oltre l'Uno in sè e per sè? Necessariamente, esso non
potrà esser uno. Ora, tutto ciò che è, o è uno, o molti, dei
quali ciascuno è uno.

39 In secondo luogo, se l'Uno è in sè indivisibile, stando
alla sentenza di Zenone esso sarebbe nulla; poichè, ciò che
o aggiunto o sottratto non fa esser perciò una cosa nè più
grande nè più piccola, non è secondo lui da annoverare tra
gli enti; come se fosse evidente che l'essere sia una grandezza, e, se grandezza, sia perciò corporeo: chè questo sarebbe ente da ogni lato. Le altre grandezze (1), invece, aggiunte in un certo modo (2), dice, fanno più grande ciò a
cui si aggiungono, e in un altro, no: per es. una superficie,
40 una linea. Il punto e l'unità, in nessun caso, mai. Costui è
rozzo nelle sue speculazioni; e poichè qualcosa indivisibile
esiste, se ne potrebbe far la difesa contro di lui anche così:
esso è di tal natura che, aggiunto, non farà più grande ciò
41 a cui si aggiunge, ma, con esso, farà più nel numero. Rimarrebbe, ciò non ostante, la questione (3): come da un tale uno,

---

soltanto: laddove il principio formale dell'idea era l'unità pura). In termini filosofico-religiosi, la dottrina platonica conduceva ad un misticismo panteistico (salvo il motivo, teistico, della trascendenza formale, svolto da A.).

(1) L'Uno, contro il quale Zenone combatte, non è (come giustamente fa osservare il Ross) il principio parmenideo, ma quello pitagorico, o l'uno come principio di spiegazione del molteplice fisico (sensibile, corporeo). Esso era pensato, infatti, come una grandezza indivisibile (cfr. l'atomo democriteo). E però Zenone accetta questo modo di vedere, e considera il corpo (il solido, la grandezza a tre dimensioni) come ente a maggior ragione delle altre grandezze. Egli può, così, dimostrare che il mondo e ogni cosa, in quanto risultante da quelle unità elementari, sarebbero insieme infinitamente grandi e infinitamente piccoli, ossia contraditorii.

(2) Secondo che si aggiungono l'una di seguito all'altra, oppure vengon sovrapposte.

(3) A. non condivide il modo di vedere pitagorico-platonico che identifica l'aritmetico col geometrico, e però trova rozza l'argomentazione di Zenone.

o da molti come esso, si avrà la grandezza? Poichè è come
dire che la linea risulti di punti. E se anche si vuol ammet- 42
tere quel che dicono alcuni, che il numero provenga dall'Uno in sè e da qualcos'altro non uno (1), resta sempre a sapersi perchè e come l'effetto è talora un numero, talora una grandezza, una volta che il non-uno è la disuguaglianza e la sua natura è sempre la stessa (2). Non si vede nè come da l'Uno più questa, nè come da un numero più questa, potrebbero venir fuori le grandezze.

Capitolo V.

A queste fa seguito la questione, se i numeri e i corpi (3) e 1
le superfici e i punti siano da porre tra le sostanze, o no.
Se non sono sostanze, ci sfugge che cosa sia l'essere, e 2
quali cose siano sostanze. Le affezioni, i movimenti, le relazioni, gli ordinamenti e rapporti diversi delle cose, non pare davvero che esprimano la sostanza di nulla: essi vengono tutti riferiti a un sostrato, e nessuno è un essere concreto.
Si prendano pure, come esprimenti la sostanza meglio di 3
1002 a ogni altra cosa, l'acqua e la terra e il fuoco e l'aria, di cui constano i corpi composti; ma il loro riscaldarsi o raffreddarsi, e simili altre affezioni, non sono sostanze: solo il corpo che li riceve, rimane come qualcosa di concreto e come una
sostanza reale. E tuttavia, il corpo è ancor meno sostanza 4
della superficie, e la superficie della linea, e la linea del-

---

Tuttavia dà ragione a costui quanto all'impossibilità di dedurre l'esteso dall'inesteso. Ricorda, infatti, l'imbarazzo di Platone per il concetto di punto: lib. I. 9, 25.

(1) La diade indefinita (il grande-piccolo).

(2) Onde, o è inestesa, e dall'unione con l'Uno verranno i numeri, non le grandezze; o è estesa, e dall'unione con l'Uno verranno le grandezze, non i numeri. Nè, se uno dicesse che, prima, dall'Uno e dalla diade si genera il numero, poi da questo con la diade le grandezze, — neanche così resterebbe spiegato il passaggio dall'inesteso all'esteso. La questione 11ª è ripresa in VII. 16, 3-4 e X. 2 (oltre gli accenni sparsi nei libri XIII-XIV).

(3) (Questione 12ª) — I solidi (corpi matematici).

l'unità e del punto. Infatti, da questi vien determinato il
corpo: e se questi parrebbe che possano esistere senza il
5 corpo, il corpo senza di essi non può ([1]). Avvenne per ciò
che i più antichi filosofi, pur reputando, conforme all'opi-
nione dei più, che il corporeo fosse la sostanza reale delle
cose, considerarono il resto sue affezioni, così che i principii
dei corpi erano, anche per essi, i principii delle cose. Ma
i filosofi posteriori ([2]) e più raffinati di quelli reputarono che
principii siano i numeri.
6 Dunque, come s'è detto, se questi non sono sostanza,
non c'è punto nessuna sostanza, nè alcun essere reale: chè
i loro accidenti non meritano davvero di esser chiamati enti.
7 D'altra parte, se si concede questo, che le linee e i punti
sono sostanza più dei corpi, non vedendo noi di quali corpi
possano esser sostanza (di quelli sensibili non è possibile),
8 non ci sarebbe sostanza nessuna ([3]). Inoltre, pare che tutte
queste cose siano divisioni del corpo, l'una in larghezza,
9 l'altra in profondità, e l'altra in lunghezza ([4]). Aggiungi che
nel solido o c'è del pari ogni sorta di figure, o non ce n'è
nessuna: per cui, se, poniamo, non c'è un Ermete nella pie-
tra, neppure c'è la metà del cubo nel cubo ([5]): s'intende

---

(1) Tanto poco si deve ritenere per sostanza ciò che a una veduta grossolana pare più corporeo, che anzi gli elementi primi e i principii generatori del reale si trovano per ultimo con l'analisi della riflessione: la superficie come principio generatore del solido, la linea della superficie, il punto della linea. — *Parrebbe* che il semplice possa esistere prima e indipendentemente dal più complesso (v. lib. I. 8, 3 ss.), e però esser sostanza a maggior diritto.

(2) *I più antichi filosofi*: i Fisiologi. *I filosofi posteriori*: Pitagorici e Platonici.

(3) Cfr. VII. 10, 19: «La materia intelligibile, quale quella delle matematiche, è nei sensibili, ma non in quanto sensibili». E già in I. 8, 21 aveva detto che con i principii matematici non si può dar conto delle proprietà e qualità delle cose oggetto della Fisica.

(4) Non sostanze, ma divisioni che noi operiamo nei corpi.

(5) Come nota S. Tom. (§ 509): «haec in continuo non sunt in actu, nisi solum quantum ad illa quae terminant continuum, quae manifestum est non esse substantiam corporis. Aliae vero superficies vel lineae non possunt esse corporis substantiae, quia non sunt actu in ipso: substantia autem actu est in eo cuius est substantia». In potenza ci son tutte: così come la figura di Mercurio è nel blocco di marmo, e la superficie che divide il cubo a metà è nel cubo. In atto ci sono soltanto se le realizziamo: se no, rimangono, come idee soltanto, nel

come figura determinata. E così per le superfici: se, infatti, ci fosse ogni sorta di superfici, ci sarebbe anche quella che determina la metà del cubo. Lo stesso ragionamento vale anche per la linea, per il punto e l'unità. Sì che, se il corpo principalmente è sostanza, ma queste cose, che pur han diritto di esser sostanza più di esso, non sono poi per nulla determinate sostanze, — ci sfuggirà quel che è il reale, e quale sia la sostanza degli enti.

Altri assurdi vengon fuori considerando la generazione e 10
la corruzione. Sembra, infatti, che la sostanza, se prima non era ed ora è, oppure prima era ed ora non è, subisca queste vicende perchè si genera e si corrompe. Ma i punti e le linee e le superfici, pur talora essendo e talora no, non possono nè generarsi nè corrompersi, per la ragione che è nell'atto in cui i corpi si toccano e si dividono che, in un caso, di quel che
1002 b viene in contatto (1) si fa unità, nell'altro, quel che vien diviso diventa due: quei che si compongono, c'erano, ma, essendo stati distrutti nella composizione, non sono più; quando invece vengono divisi, ci sono, mentre prima non c'erano. Di sicuro, non si è già diviso in due l'indivisibile punto (2). Eppure, se si generano e corrompono, ciò avviene da qualcosa.

Press'a poco lo stesso vale, in riguardo al tempo, per 11
l'istante: neppur di esso si dà generazione e corruzione, e tuttavia sembra che sia sempre diverso pur non essendo una sostanza. È chiaro che lo stesso vale anche per i punti, per le linee e per le superfici: perchè il discorso è lo stesso: tutti sono similmente o limiti o divisioni (3).

---

pensiero e virtualmente (ricorda Leibniz!) nelle cose. L'« argumentationis fraus » (Bonitz, p. 167), per cui A. estenderebbe la conchiusione « ad eam figuram quae actu corpus circumscribit », non mi par che ci sia.

(1) I. e. punti, linee, superfici (propriamente, superfici, se si compongono o dividono due corpi; linee, se due superfici; punti, se due linee).

(2) « Neque enim illud quisque statuitur, ita in dirimendis corporibus fieri planum vel lineam, ut ipsum punctum dissecetur »: Bonitz (p. 168). A ciò, infatti, ci vorrebbe un passaggio, dalla potenza all'atto. Laddove l'atto è istantaneo, e nell'istante non c'è generazione (che implica un processo temporale).

(3) V. il passo di S. Tom. cit. dianzi. Degli enti matematici trattano ampiamente i libri XIII-XIV; ivi è ripresa anche la questione delle idee, alla quale si ritorna nella 13ª (cfr. la questione 5ª e 9ª).

CAPITOLO VI.

1 Si potrebbe anche in generale far questione, perchè mai
bisogna cercare altre entità oltre le sensibili e le intermedie,
2 e quali siano: per es., le specie, che noi poniamo. Si può
rispondere che gli enti matematici differiscono bensì per un
verso dalle cose di quaggiù, ma non ne differiscono punto
in quanto ce ne sono molti della stessa specie (1): per cui i
principii delle cose non si possono determinare con il numero;
così come l'alfabeto non è determinato dal numero delle let-
tere, ma dalla loro specie (a meno che uno non prenda le
lettere di una sillaba o parola attualmente determinata: chè
3 lì anche il loro numero è determinato). Ma lo stesso vale per
gli intermedi: anche là, infiniti sono quelli della stessa specie.
Così che, se oltre le cose sensibili e gli enti matematici non
ci fossero altri enti, quali sono le specie secondo alcuni, — nè
ci sarebbe una sostanza unica per numero, oltre che per spe-
cie (2), nè i principii degli enti sarebbero tanti, e non più,
di numero, ma di specie soltanto. Che se questo è necessa-
riamente conchiuso, bisogna conchiudere anche che le specie
4 esistono. E se pure non si spiegano bene i loro sostenitori,
bene è questo quel che vogliono, ed è necessario che questo
essi intendano dire: che delle specie ciascuna è una sostanza

---

(1) (Questione 13ª) — Molti (infiniti) triangoli sensibili, e molti (infiniti) triangoli geometrici (sebbene questi siano eterni e immobili). Questa molteplicità ha bisogno di un principio di unificazione, che non può esser altro che ideale (in questo caso, il concetto stesso di triangolo). Così, come l'alfabeto è tale per la «specificità» delle lettere in cui i suoni fonici si determinano, non per il numero dei suoni che fan capo a esso.

(2) Oppure, secondo la variante difesa dal Bonitz e dallo Schwegler (e già in Aless.): «ma soltanto di specie». Il senso, tuttavia, è giusto anche tenendo il testo com'è. Nota che nell'argomentazione i termini s'incrociano: il molteplice sensibile e matematico è veduto dentro la specie, ed è perciò «della stessa specie»; esigere, poi, che anche per questo molteplice ci sia una specie *unica*, che ne dia la ragione logica e insieme reale, è esigere un'unità numerica, oltre che specifica: laddove, se quel molteplice è veduto fuori della specie, questa rappresenta di esso un'unità specifica, non numerica.

determinata, sì che non si tratta di determinazioni accidentali dell'essere.

D'altra parte, se noi porremo che le specie esistono (1), 5
e che i principii abbiano unità per il numero, non per la specie, — s'è detto innanzi (2) a quali conchiusioni inaccettabili si arrivi.

Affine a questa è la questione se gli elementi sono in po- 6
tenza o in qualche altro modo (3). Se fossero in qualche altro 7
1003 a modo, ci sarebbe qualcos'altro, anteriore ai principii, poichè la potenza sarebbe anteriore a una tal causa, non essendo necessario che tutto ciò che è possibile sia a quel modo (4).
Se, invece, gli elementi sono in potenza, potrebbe non 8
esister nulla attualmente, poichè è possibile anche ciò che ancora non è. Diviene, infatti, ciò che non è ancora. Invece, nulla diviene di quel che è impossibile che sia.

Queste, dunque, sono le questioni da discutere intorno ai 9
principii; e anche se siano universali, o al modo che diciamo dei singolari. Se universali, non saranno sostanze, perchè 10
nessun termine comune esprime un essere concretamente determinato, bensì una certa natura dell'essere; invece, la sostanza è un essere concretamente determinato. Se ciò che si 11
predica in comune (5) fosse un essere concretamente deter-

---

(1) A sè, come sostanze, enti separati o indipendenti.

(2) V. nel Sommario quest. 5ª, a); quest. 9, b). L'unità per il numero, soltanto, fa dei principii elementi materiali, incapaci di dar ragione delle cose. Cfr. S. Tom. (§ 518): « Principia rerum efficientia et moventia sunt quidem determinata numero; sed principia rerum formalia, quorum sunt multa individua unius speciei, non sunt determinata numero, sed solum specie ».

(3) (Questione 14ª) — In atto. La questione è *affine* alla precedente, perchè l'unità numerica, oltre che specifica, è atto e individualità; quella soltanto specifica corrisponde alla mera possibilità.

(4) L'attuale (empiricamente inteso) presuppone il possibile (come sua propria pensabilità, diremmo noi), non viceversa. Nota che altro è il « possibile », altro ciò ch'è « in potenza » (sebbene di solito indicati con lo stesso termine: τὸ δυνατόν): in questo è già il principio del processo determinato del divenire, che si svolge da una forma già realizzata in una materia; il possibile, invece, non ha altra determinazione che di non esser contraddittorio. La questione è ripresa e trattata in lib. IX. 1-9.

(5) (Questione 15ª) — κατηγορούμενα, universali astratti. La questione è implicata già nella 7ª, 8ª, 9ª, 11ª.

minato, e si potesse staccare dai particolari, Socrate sarebbe molti esseri viventi: cioè, lui stesso, l'uomo, l'animale: dato che ognuno di questi sia un essere concreto e qualcosa che sta da solo. Questo, dunque, accade se i principii sono universali.

12 Se, poi, non sono universali, ma al modo dei singolari, non saranno più oggetto di scienza, perchè la scienza in ogni cosa è dell'universale. Sicchè, se la scienza deve esserci, ci saranno altri principii anteriori ai principii: quelli che si predicano in universale.

LIBRO QUARTO

CAPITOLO I.

1 C'è una scienza che studia l'essere in quanto essere [1] e le sue proprietà essenziali. Essa è diversa da ognuna delle scienze particolari: poichè nessuna delle altre scienze studia in universale l'essere in quanto essere, ma, dopo averne recisa qualche parte, di questa considera gli accidenti. Così, le matematiche.

---

(1) Τὸ ὄν ᾗ ὄν: l'essere, il reale, in sè e per sè. Questa è la definizione fondamentale della Metafisica, alla quale si riducono le altre due vedute finora: quella del lib. I, di *scienza dei principii e cause prime*, e quella del lib. II, di *scienza della verità*. Salvo che l'una determina il senso della definizione fondamentale piuttosto in riguardo alla realtà delle cose, l'altra piuttosto in riguardo al pensiero che le pensa. Ma, si può chiedere, i principii e le cause prime delle cose non le studiano anche le altre scienze, e in primo luogo le fisiche? Qual'è, allora, la differenza tra la Metafisica e le altre scienze? La questione è trattata più ampiamente nel cap. 1 del lib. VI. Qui si accenna soltanto che la Metafisica considera l'essere nella sua *universalità* e *necessità*. Le altre scienze, infatti, si restringono a considerare un *genere* di enti (gli animali, le piante, ecc.; i suoni, i colori, ecc.; i numeri, le figure geometriche, ecc.), e però son tutte particolari. Non solo: ma nel genere particolare di cose, che studiano, non riguardano alla loro pura essenza, a ciò che sono per una necessità intima dell'essere stesso, ma considerano le loro qualità e proprietà, astraendole (quasi recidendole) dalla sostanza ed essenza loro, data nel concetto e nella definizione. Ne considerano gli accidenti: le fisiche, gli accidenti sensibili; le matematiche (che astraggono dal resto per considerare le sole proprietà quantitative), gli accidenti che possiam chiamare intelligibili. Invece, l'essere vien studiato dalla Metafisica come principio da cui necessariamente dipendono gli altri principii, in quanto questi non son altro che parti o elementi dell'intelligibilità e realtà dell'essere per se stesso.

Ora, volendo noi conoscere i principii e le cause supreme, 2
è chiaro che li dobbiamo cercare come proprietà di una natura considerata per se stessa. Se, dunque, coloro che cercavano gli elementi degli enti (1), cercavano anch'essi questi principii, di necessità anche gli elementi erano dell'essere non accidentalmente considerato, ma in quanto essere. Per ciò anche a noi convien prendere le prime cause dell'essere in quanto essere.

Capitolo II.

Dell'ente si parla in molti modi (2), ma sempre per un 1
solo rispetto e determinatamente alla natura di una cosa, non per omonimia semplicemente, ma nello stesso modo che di-

---

(1) I Fisiologi, i quali facevano anch'essi, inconsapevolmente, della metafisica.

(2) L'essere in quanto oggetto del pensiero è l'essere che viene affermato nel conoscere e nel sapere: l'essere delle cose di cui il metafisico indaga le categorie supreme. Le altre scienze adoperano queste categorie; il metafisico le studia come puri concetti in cui si distingue o determina il concetto in sè e per sè dell'essere. Dell'essere reale, s'intende: di quello ch'è predicato delle cose. Questo viene quindi distinto in sostanza e accidenti, gli accidenti in essenziali e non essenziali, e via dicendo. E di ognuno di questi aspetti, che il pensiero coglie nelle cose, si chiarisce il significato e il rapporto che hanno tra loro.

Il conoscere e il sapere, inoltre, procedono ponendo rapporti tra le cose dentro ciascuna delle categorie sostanziali o accidentali: rapporti, cioè, di identità, di uguaglianza, di somiglianza, ecc., e de' loro contrari. Il metafisico studia il significato e il rapporto anche di queste categorie che potremmo chiamare dialettiche, pur che si badi che qui A. intende del pensiero che si muove nella realtà delle cose: non per mera esercitazione.

Non basta. Questo pensiero che pensa le cose e i loro rapporti, già nel conoscere comune, ma molto più visibilmente in quello scientifico, procede affermando o negando, con giudizi, ragionamenti, dimostrazioni. Ma affermare o negare, giudicare, ragionare e dimostrare, è impossibile se non si pongono a fondamento principii di pensabilità delle cose: ci sono certe verità evidenti, sopprimendo le quali diventa impossibile pur cominciare, non che a pensare, a parlare.

Parlare non è lo stesso che pensare e ragionare: uno può parlare per esprimere un sentimento o per comunicarlo ad altri. Ma anche il pensare discorsivamente può essere riguardato e studiato in sè e per sè, come mero movimento o processo dialettico del pensiero attraverso i concetti e i loro rapporti. Di questo trattano specialmente i Primi Analitici. Data questa indipendenza del pensiero in quanto discorso, è possibile abusarne come fanno i Sofisti. La Metafisica lo sottrae a questo pericolo soggettivo, perchè essa considera il pensiero in quanto pensa l'essere reale delle cose; e però spetta ad essa lo studio di quelle verità

ciamo salubre tutto ciò che riguarda la salute: o perchè la conserva, o perchè la produce, o perchè indizio di salute, o perchè ci rende capaci di essa. Così, dicesi «medico» ciò 1003 b
che riguarda la medicina: chiamiamo medico chi possiede l'arte della medicina, e anche ciò che ha natura buona a medicare, oppure quel che è effetto di essa. E nella stessa maniera di queste si avranno da intendere altre espressioni. L'ente si dice per l'appunto così, in molti sensi, ma tutti in riguardo a un solo principio: enti noi diciamo le sostanze, e anche le affezioni della sostanza, e tutto ciò che alla sostanza conduce: corruzioni, privazioni, qualità, quel che produce o genera una sostanza, cose che si riferiscono alla sostanza, ovvero sono negazioni di qualcuna di queste o della sostanza stessa: per cui del non-ente diciamo pure che «è» non-ente (1).

---

supreme o assiomi, o principii di pensabilità, che scaturiscono immediatamente dall'intelletto nell'atto del conoscere e di costruire il sapere. Di questi principii il fondamentale è quello di non-contraddizione.

La Metafisica di Aristotele, veduta da questo lato, è una scienza della scienza, fin dove, almeno, questo concetto moderno può essere, senza anacronismo, attribuito a lui. Manca, naturalmente, il senso di soggettività in cui si pone questo concetto dopo Kant. C'è soltanto quel senso di essa che poteva esserci dopo la Sofistica e in opposizione all'idealismo oggettivo di Platone. Di qui un primo spunto di criticismo. La Metafisica di A. è più critica che costruttiva. E poichè la critica è fondamentalmente concettuale, si può definire una scienza che mira a chiarire, nella molteplicità del reale, il concetto puro di esso. La dipendenza, in cui il pensiero è ancora dalle cose, dà, tuttavia, anche a questa definizione un significato lontano da quello che oggi ci si potrebbe aspettare: molte volte, più che elaborare i concetti, A. si limita ad esporne il significato, o a distinguerne i vari significati. Pone, più che risolva, spesso, i problemi: mostrandosi, anche in questo, scolaro di Platone.

(1) In questo capitolo il pensiero procede un po' a sbalzi, e sembra infatti che il testo vada in qualche punto riordinato.

Esso si compone di tre parti: due pongono il concetto che c'è un'unica scienza dell'essere in quanto essere, sia in riguardo alla sostanza e ai suoi attributi, sia in riguardo alle opposizioni dialettiche, la terza differenzia questa forma di scienza dalle altre. Riassumiamo brevemente, per mostrare l'ordine delle idee:

I) Ogni scienza ha un suo oggetto (un certo genere di cose), del quale considera i vari aspetti. Ma questi si posson ridurre tutti a quello fondamentale della sostanza e de' suoi attributi. Questa distinzione riguarda l'essere di ogni cosa: sarà, dunque, oggetto della scienza che studia l'essere in sè e per sè. La quale sarà unica, così come resta unica ogni scienza non ostante la varietà delle specie del genere che studia: il che non impedisce che abbia parti, e saranno, queste, organizzate in essa, così come lo sono in ogni altra scienza [1-4, 7].

In quel modo, dunque, che di tutte le cose salubri c'è una scienza sola, così anche delle altre. Còmpito, infatti, di un'unica scienza è lo studio, non soltanto di quel che si dice per uno stesso rispetto (1), ma anche di quel che si dice considerando una stessa natura: chè anche questo, in certo modo, si dice per uno stesso rispetto. È dunque chiaro altresì che unica è la scienza che dovrà studiare gli enti tutti in quanto enti. Ma, dappertutto, scienza è principalmente quella dell'essere che è primo, e da cui tutto il resto dipende, e per cui di tutte le cose si parla. Se dunque questo primo è la sostanza, dovrà il filosofo possedere i principii e le cause delle sostanze (2). 2
3

In ogni genere di cose, come uno è il senso (3), se i sensibili appartengono a uno stesso genere, così è della scienza: la grammatica, ad es., sola, basta alla considerazione di tutte le voci. Per ciò ad una scienza unica di genere spetta di studiare quante ci sono specie dell'ente come ente: alle specie di quella, poi, le specie di questo (4). 4

II) Parlar dell'Uno e parlar dell'Essere è lo stesso. Le opposizioni dialettiche sono opposizioni dell'essere, perchè il non-essere in realtà è, non mera negazione, ma privazione, contrarietà. Ora, l'opposizione unità-molteplicità è opposizione di contrari, e questi, a lor volta, si riducono sempre all'opposizione uno-molteplice. E poichè ognuno concede che dei contrari la scienza è unica, unica sarà la scienza della contrarietà in generale. Questa avrà significati diversi. che tale scienza dovrà studiare, chiarire e organizzare logicamente [5-6, 8-11, 15-16].

III) E per il primo e per il secondo rispetto si conchiude che unica è la scienza dell'essere in quanto essere, la quale studierà l'essere in quanto sostanza e attributi, e in quanto alle contrarietà o opposizioni dialettiche [12]; vien aggiunto il concetto di svolgimento e di definizione [19; così mi par si possano intendere le ultime parole «genere e specie», «tutto e parte»: questi concetti non si riducono, infatti, immediatamente alle opposizioni precedenti].

Questa scienza è diversa da quella sofistica, che guarda gli accidenti e le opposizioni, e non li coglie come determinazioni essenziali dell'essere in se stesso [13-14]. Ma è diversa anche da quella degli scienziati, perchè, sebbene l'essere nella sua universalità astratta non sia nulla di reale, pure, considerato come dianzi s'è detto, è quella realtà che fa reali tutte le cose: intorno a queste versano le scienze, intorno a quella la Metafisica [17-18].

(1) καθ' ἕν, distinto da πρὸς μίαν φύσιν, l'uno come punto di vista logico, l'altro reale (e logico insieme).

(2) *Enti*, *sostanze*: questi plurali vanno intesi nel senso del singolare.

(3) Uno è il senso per i colori, ad es., per i suoni, ecc.

(4) L'organizzazione del sapere coincide, così, in ogni scienza, con quella dell'essere nelle cose.

5 L'ente, poi, e l'uno sono la stessa cosa, ed esprimono una medesima natura, in quanto s'implicano l'un l'altro così come principio e causa, sebbene i loro concetti, a volerli illustrare, non siano identici [1] (e non fa nulla se noi ora li consideriamo tali, che anzi, ci gioverà meglio allo scopo). Non è, infatti, la stessa cosa «uno-uomo» e «un uomo», «ente-uomo» e «l'uomo» [2]? E che altro è se non una ripetizione verbale il dire: «l'uomo *è*», «l'uomo è *uno*»? E se l'uomo nasce e muore, è chiaro che non per questo esso si separa dal suo essere; e similmente dicasi anche per la sua unità [3]. Per cui è evidente che l'aggiunta nelle frasi su dette non muta il senso, e che l'uno non è nulla di diverso dall'ente. La sostanza di ciascun essere è un'unità, e non per accidente, ma pro-
6 prio come ogni cosa che sia un essere determinato. Così che tante saranno le specie dell'uno [4], e tante saranno anche quelle dell'essere; e la scienza che studia l'essenza delle une è la stessa, in fondo, di quella che studia l'essenza delle altre. Voglio dire, ad es., lo studio dell'identità, dell'uguaglianza e delle altre simili, e delle loro opposte: chè, si può dire, tutti i contrari si riducono a questo principio dell'uno 1004 a

---

(1) L'Uno si adopera in sensi più particolari, esposti in V. 6 e X. 1: esprime, soprattutto, l'indivisibilità, la misura, il principio del numero. Per *principio* e *causa*, v. lib. V. 1 e 2.

(2) Ho accettata nel testo la giusta modificazione proposta dal Ross. Il greco non ha l'articolo indeterminato, nè quello determinativo, ch'io ho aggiunti innanzi all'«uomo» del secondo membro dei due incisi. Questi mirano a porre le due uguaglianze, poi l'uguaglianza loro, in fine quella dei due termini *uno* e *ente*.

(3) Questo periodetto (che il Christ mette tutto tra parentesi, e io ho così interpretato, perchè mi par giusto intendere la seconda parte, «e similmente dicasi, ecc.», in rapporto a quel che precede, anzichè a quel che segue, come intendono invece il Bonitz e il Ross) vuole semplicemente dire che il divenire non muta la questione. Cfr. S. Tom. (552): «Et sicut dictum est quod ens et homo non separantur in generatione et corruptione, similiter apparet de uno. Nam cum generatur homo, generatur unus homo; et cum corrumpitur, similiter corrumpitur. Unde manifestum est quod appositio in istis ostendit idem; et per hoc quod additur vel unum vel ens, non intelligitur addi aliqua natura supra hominem. Ex quo manifeste apparet quod unum non est praeter ens: quia quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem».

(4) Qui specie vale, evidentemente, *nozioni*, *concetti*: chè l'Uno e l'Ente non sono generi (v. III. 3, 7; VIII. 6, 8; X. 2, 2).

e del molteplice [1]. Si vegga in proposito la nostra trattazione: *La scelta dei contrari* [2].

Ci sono, in conchiusione, tante parti della filosofia, quante appunto sono le sostanze delle cose, onde, di necessità, ci deve essere tra esse quella che vien prima e quella che vien dopo. Poichè l'essere e l'uno si trovano sin da principio divisi in generi [3], e anche le scienze si partiscono in conseguenza. Il filosofo è come colui che diciamo matematico: la matematica anch'essa ha parti, e delle scienze matematiche ce n'è una che vien prima, un'altra viene in secondo luogo, e ordinatamente le altre. 7

E poichè a una sola scienza appartiene lo studio degli opposti, e all'uno si oppone il molteplice, apparterrà a una sola scienza lo studio della negazione e della privazione, perchè in ambedue i rispetti si considera pur sempre quell'uno a cui la negazione e la privazione si riferiscono. O infatti noi diciamo semplicemente che esso non ha luogo, ovvero che non ha luogo in un certo genere di cose: quivi, dunque, 8

(1) Non è, questa specificazione, nel testo. Cfr. S. Tom. (561-562): « Et ad hoc principium, sc. unum, reducuntur omnia contraria *fere* [*si può dire*]. Et hoc addit quia in quibusdam non est ita manifestum. Et tamen hoc esse necesse est: quia cum in omnibus contrariis alterum habeat privationem inclusam, oportet fieri reductionem ad privativa prima, inter quae praecipue est unum. Et iterum multitudo, quae ex uno causatur, causa est diversitatis differentiae et contrarietatis, ut infra dicetur ». L'uno è il sostrato in cui il molteplice è allo stato potenziale, di privazione (positiva), non di mera negazione (astratta).

(2) Ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων sembra il titolo di un'opera di A. perduta (intorno a essa, v. *Fragmenta*, ed. Rose, 118-124).

(3) L'essere è un κοινόν, astratto; in realtà si presenta εὐθύς, immediatamente, diviso nei generi del reale, oggetti delle particolari scienze. Qui si tornerebbe alla prima definizione della Metafisica, anzi al primo significato di essa: ci sono i generi della sostanza materiale e immateriale, mobile e immobile, sensibile e intelligibile, ecc. (cfr. XII. 1). Ma *generi* può esser inteso anche come equivalente a *specie*, di dianzi, cioè a *concetti sostanziali*, i quali possono esser organizzati logicamente, così come le parti della matematica, nell'esempio che segue, col criterio della semplicità o complessità maggiore (noi diremmo: astrattezza e concretezza graduale): aritmetica (il numero), geometria (la figura), astronomia (il movimento celeste), armonica (rapporti matematici di suoni), ecc. In questa seconda veduta viene implicato il concetto di una gradualità logica dell'essere, che nella prima (molto più frequente in A.) può mancare. Per A. tra i generi non c'è passaggio.

oltre a ciò che è nella negazione, viene aggiunta all'uno la differenza [1]: poichè la negazione di esso indica soltanto l'assenza, mentre nella privazione viene in chiaro anche una determinata natura come sostrato di cui si predica la privazione.

9 All'unità si oppone la molteplicità, così che anche gli opposti dei concetti citati dianzi, il diverso e il dissimile e il disuguale, e quanti altri si dicono o secondo quelli, o in generale secondo il molteplice e l'uno, vanno imparati a conoscere dalla scienza in discorso. Tra essi è anche la contrarietà, poichè la contrarietà è una differenza, e la differenza è di-
10 versità [2]. Di modo che, dicendosi l'uno in molti modi, anche quelli si diranno in molti modi; tuttavia appartiene a una sola scienza di conoscerli tutti. Questa molteplicità di modi non richiede scienze diverse, le quali ci vogliono quando questa molteplicità non si lascia ridurre logicamente nè sotto un unico rispetto nè sotto un'unica relazione. Ma, poichè tutto si può ridurre a un principio supremo, ad es., tutto ciò di cui si predica l'unità a un'unità suprema, lo stesso si deve ripetere anche dell'identico e del diverso e dei contrari.
11 Cosicchè, dopo di aver distinto in quanti modi ciascuno di essi si dice, bisogna render ragione, per ciascuna categoria [3], in qual rapporto esso stia con il modo principale e come a esso venga attribuito: di alcuni, ad es., si troverà che esso

---

(1) Alessandro, Schwegler, Bonitz intendono che si parli non della privazione, ma della negazione, e non riescono a dar un senso alla frase. Vedo che anche il Ross propone di riferirla alla privazione; l'esitazione, che ancora lo trattiene, è per l'inciso «all'uno», ch'egli vorrebbe soppresso: a me pare che il passo citato dianzi di S. Tom. lo chiarisca a sufficienza. In ogni modo, è nota la dottrina aristotelica che non-bianco è negazione soltanto (astratta), nero è privazione (concreta, positiva): nell'una non si determina altro, e potrebbe predicarsi, ad es., anche di un suono; nell'altra viene aggiunta «la differenza» di colore, in riferimento al sostrato a cui appartiene (diremmo, l'inchiostro). Così, non-veggente e cieco, non-dotto e ignorante, ecc.

(2) La diversità è, propriamente, una differenza di genere; la differenza (propr. detta) è una diversità nello stesso genere (le specie), la quale, quando è massima, è contrarietà: X. 8, 3; ivi, 4, 1-2.

(3) Categoria, qui, vale (come avverte il Bonitz, p. 180) predicato, nozione, ecc.: ossia, per la nozione d'identità, diversità, ecc., si deve far lo stesso lavoro d'analisi che per l'essere in generale: distinguere i diversi significati e determinare la relazione tra i significati secondari o derivati e quello fondamentale originario.

li comprende, di altri che li produce, di altri esso sarà predicato in altri modi siffatti.

È dunque palese quel che già si accennò nella esposizione 12
dei problemi: che spetta a un'unica scienza ragionare di tutte queste determinazioni e della sostanza. Questa era una delle questioni colà agitate. Ed è dovere del filosofo di esser in
1004 b grado di speculare intorno a tutte queste cose. Che se tale non è il còmpito del filosofo, chi sarà allora che indagherà se Socrate e Socrate seduto sono lo stesso (1); ovvero, se ogni contrario ha un solo contrario, e che cosa è il contrario, e in quanti modi si dice? E così di altre tali questioni.
Orbene, essendo queste per se stesse affezioni dell'uno in 13
quanto uno e dell'ente in quanto ente, e non in quanto numeri o linee o fuoco, è chiaro che quella scienza dovrà conoscere e che cosa sono e le loro proprietà. E coloro che intorno a esse indagano, non sbagliano già perchè non sia da filosofi l'indagarne, ma perchè par che non s'accorgano neppure della sostanza; e sì che questa è prima di tutto il resto! Che se il numero in quanto numero ha le sue proprie affezioni, come parità e disparità, commensurabilità e uguaglianza, eccesso e difetto (qualità che appartengono ai numeri o per se stessi considerati o in relazione gli uni con gli altri); e se altre ne ha di proprie parimenti il solido, quel che è immobile e quel che è mobile, quel che ha peso e quello che ne manca; bene ne avrà di sue proprie anche l'ente in quanto ente, e queste costituiranno appunto ciò di cui sarà còmpito del filosofo l'indagare il vero.

Ne è un indizio questo: dialettici e sofisti, volendo fare 14
la stessa figura del filosofo, sebbene la loro sapienza sia solo apparente, ragionano di tutte le cose e dell'essere che è comune a tutte, evidentemente perchè questo è l'oggetto proprio della filosofia. Infatti, la dialettica e la sofistica s'aggirano intorno alla stessa sfera di oggetti della filosofia, ma

---

(1) La sostanza per sè o congiunta con alcun accidente (ricorda discussioni sofistiche, soprattutto dei Megarici, in proposito). — *Ovvero, se ciascun contrario, ecc.*: per queste questioni v. lib. X. 4

questa differisce dall'una per il modo d'impiegare la facoltà conoscitiva, dall'altra per il tenore di vita [1] da quella prescelto. La dialettica si esercita saggiando intorno a quelle cose di cui la filosofia si sforza di aver conoscenza; la sofistica si contenta di un sapere apparente, non reale.

15 Si noti anche che una delle due serie di contrari indica la privazione, e che entrambe si riducono all'essere e al non essere, all'uno e al molteplice: ad es., la quiete all'uno, il movimento al molteplice. Ora quasi tutti i filosofi son d'accordo che gli esseri e la loro sostanza risultano da contrari; per lo meno, affermano che i principii loro sono contrari: essi sono per alcuni il dispari e il pari, per altri il caldo e il freddo, per altri il limite e l'illimitato, per altri l'amicizia e la discordia [2]. Queste e tutte le altre contrarietà si riducono, manifestamente, a quella dell'uno e del molteplice (ci si conceda dimostrata questa riduzione), sì che sotto essi, 1005 a
come sotto due generi, cadono tutti i principii: quelli dei filosofi su detti vi si riducono completamente.

16 Non c'è dubbio, dunque, anche per queste ragioni, che còmpito di una sola scienza è lo studio dell'essere in quanto essere. Chè tutti gli esseri o son contrari o vengono da contrari, e principii dei contrari sono l'uno e il molteplice, e questi appartengono a un'unica scienza, sia poi che si debbano prendere in un senso solo, o in più sensi, come forse [3] la realtà e la verità esige. Ciò non ostante, pur dicendosi l'uno in molti sensi, questi verranno riferiti tutti a quello che è prima di tutti; e per i contrari si dica similmente.

17 E però, seppure l'essere o l'uno non è qualcosa d'universale e d'identico in tutte le cose, nè da esse separato

---

(1) Non ispirata dall'amore della verità, ma dall'ambizione o dal guadagno. Per la differenza tra apodittica, dialettica ed eristica, cfr. *Anal. Pr.*, I. 1. 24 a, 22, e *Top.*, I. 1. 100 a, 27: l'apodittica pone una sola delle due parti della contraddizione, invece la dialettica pone l'una e l'altra parte; ma l'una parte da ciò ch'è primo e vero, l'altra si aggira tra opinioni soltanto, più o meno ben fondate; l'eristica non cura la fondatezza di queste opinioni.

(2) Pitagorici, Parmenide (?), Platonici, Empedocle.

(3) *forse*, e poco dopo *certo* («come certo non è in realtà»): ἴσως (in entrambi i casi).

— come certo non è in realtà, — tuttavia esse tutte si riguardano o in rapporto a ciò che hanno d'identico o per i signi-
gnificati derivati dall'essere. Non può dunque esser còmpito, 18
ad es., del geometra lo speculare che cosa è il contrario o il perfetto o l'essere o l'uno o l'identico o il diverso, tranne che in quanto se ne serve come d'ipotesi [1].

Resta così chiarito che a un'unica scienza spetta la con- 19
siderazione dell'ente in quanto ente, e di ciò che a esso appartiene in quanto ente, e che essa è la stessa che deve studiare non soltanto le sostanze, ma anche tutto ciò che appartiene a loro; e, oltre i concetti accennati dianzi, anche, che è quel che precede e quel che segue, e il genere e la specie, e il tutto e la parte, e tutto ciò che altre tali questioni riguarda.

Capitolo III.

Si deve ora accennare se la scienza di quelli che i mate- 1
matici chiamano « assiomi » sia tutt'una con quella che tratta della sostanza, oppure diversa. Evidentemente, anche l'indagine intorno ad essi appartiene a una scienza che è la stessa di quella del filosofo, poichè essi valgono per tutti gli esseri, e non sono una proprietà di qualche loro genere, ad esclusione degli altri. Tutti gli scienziati se ne servono, infatti, perchè appartengono all'essere in quanto essere, e ciascun genere di cose è essere; e se ne servono fin dove fa al loro proposito, cioè fin dove si estende il genere di cose, intorno a cui arrecano le loro dimostrazioni. Per la qual cosa, essendo chiaro che gli assiomi riguardano tutti gli enti in quanto enti (questo, infatti, è ciò che hanno di comune), anche lo studio di essi sarà di pertinenza di chi fa oggetto del suo
sapere l'essere in quanto essere. Perciò, appunto, nessuno di 2

---

(1) *Ipotesi*: non in senso moderno (s'intende!), ma come *assunzione* di concetti non dimostrati, che il geometra (e ogni scienziato, in fine) adopera senza discutere: « Il geometra fa uso (χρῆται) di essi, non mostra (οὐ δείξας) che cosa sia ciascuno di essi » (Aless. 264, 9). Il termine ritorna in VI. 1. 1025 b, 11 (§ 2).

coloro che attendono allo studio delle cose nella loro particolarità, s'azzarda di dir nulla di essi, se sono veri o no. Non ne dice nulla il geometra nè l'aritmetico, e se alcuni fisici (1) si permisero di parlarne, essi fecero ciò con qualche ragione, perchè credevano di esser i soli che facessero oggetto d'investigazione la natura nella sua totalità e l'essere. Ma c'è uno che sta ancora più su del fisico (chè la natura è uno soltanto dei generi dell'essere), sì che anche lo studio di tali
assiomi spetta a chi medita in universale e intorno alla so- 1005 b
stanza prima. Certo, anche la Fisica è una sorta di sapienza,
3 ma non è la prima (2). E tutto ciò che alcuni (3) si sono affaticati a dire della verità degli assiomi e in qual senso bisogna ammetterli, prova appunto che non hanno studiato gli *Analitici*. Chi si applica allo studio delle scienze deve conoscerli già questi assiomi, e non chiederne la dimostrazione nel corso dello studio (4).

4 Non c'è dubbio, dunque, che anche la considerazione dei principii sillogistici spetta al filosofo e a chi specula intorno alla natura delle sostanze tutte. In ogni genere di cose, convien dire che possiede principii più saldi del suo oggetto colui che ne ha maggior conoscenza: vien di conseguenza che colui che ha la conoscenza degli enti in quanto enti, deve possedere i principii più saldi di tutti. Questi è il filo-
5 sofo. E il principio più saldo di tutti è quello intorno al quale è impossibile trovarsi in errore, poichè è necessario che tale principio sia il più noto di tutti (tutti errano, infatti, intorno a quelle cose che non conoscono); e non deve aver

---

(1) «Forse pensatori che svolsero elementi scettici di Eraclito, Empedocle, Anassagora, Democrito» (Ross).

(2) Così anche in VI. 1. 1026 a, 24 e 30 (§ 7): la Metafisica è φιλοσοφία πρώτη, la Fisica δευτέρα.

(3) Sono i fisici ric. dianzi? O, come sembra più probabile, Antistene? Cfr. qui cap. 4, 2; 5-2, ecc.; il nome è fatto in V. 29. 1024 b, 32 (§ 2), e in VIII. 3. 1043 b, 24 (§ 6). Ma mi par che non debba neppur escludersi un'interpolazione del passo.

(4) La dimostrazione differisce dal sillogismo in quanto muove da principii immediatamente certi e veri (dal punto di vista della scienza particolare): «Vero e primo è quel che non per altro, ma per se stesso ha certezza: invero, dei principii scientifici non bisogna richieder la ragione, ma ognuno di essi deve esser certo per se stesso»: *Top.*, I. 1. 100 a, 30.

nulla d'ipotetico (1): chè non può essere ipotetico quel principio senza del quale è impossibile che uno possa comprendere una qual si voglia delle cose che sono. La conoscenza di esso è indispensabile a chiunque vuol conoscere una cosa qualsiasi, ed è necessario che ne sia provvisto già chi viene per imparare. Che dunque un principio tale sia il più saldo di tutti, non è chi non vegga. Quale poi esso sia, passiamo a dirlo.

È impossibile che la stessa cosa convenga e insieme non 6
convenga a una stessa cosa e per il medesimo rispetto (e quante altre determinazioni potremmo aggiungere, si tengano fatte a scanso delle difficoltà discorsive) (2). Questo è di tutti i principii il più saldo: esso, infatti, ha i caratteri che dianzi determinammo, poichè è impossibile che uno stesso pensi la stessa cosa essere e non essere, secondo che alcuni credono dicesse Eraclito (3). Vero è che non è necessario che tutto 7
quello che uno dice, lo pensi anche (4). Ma non potendo i

---

(1) Qui la parola ha un valore diverso dal precedente (per quanto resti in comune il concetto di assunzione dogmatica, caratterizzata qui dalla particolarità dell'oggetto, piuttosto che dall'uso pratico), e agli effetti del pensiero può esser inteso nel senso moderno che l'oppone al «categorico» (a ciò che non presuppone nulla, perchè è incondizionatamente vero).

(2) *A scanso delle difficoltà discorsive*, così come le *consuete riserve* più giù, accennano ad argomentazioni che tendessero a metter in dubbio o ad impugnare il principio così com'è *formulato*: per es., per il concetto del divenire, che avviene tra contrari, ecc. Più in là A. chiarisce, ad es., che i contrari sono insieme in potenza, non in atto.

(3) A. attribuisce, dunque, l'opinione agli interpreti di E. più che ad E. stesso: cfr. XI. 5, 7.

(4) Qui il discorso è considerato verbalisticamente, non come pensiero.

Del celebre «principio di non contraddizione», chi ben consideri, s'avvedrà che son date qui tre formule corrispondenti ai tre punti di vista dianzi accennati: 1) «non è possibile a uno di avere, o pensare, a un tempo, opinioni contrarie»: ch'è questione soggettiva; 2) «una stessa cosa non si può insieme affermare o negare»: ch'è questione logico-dialettica, della realtà veduta nell'atto del giudizio, che o pone il rapporto di convenienza del predicato al soggetto, o esclude quel rapporto; 3) «i contrari non possono trovarsi insieme nella stessa cosa» (in atto): ch'è questione dell'essere, i. e. dei principii reali, delle cose.

La giustificazione della prima formula è data dalla terza (*non potendo i contrari trovarsi insieme*) e dalla seconda (e *dacchè un'opinione è contraria all'opinione contradittoria*); quella della seconda, dalla terza (*un'opinione è contraria all'opinione contradittoria*) e dalla prima (*poichè è impossibile che uno

contrari trovarsi insieme nella stessa cosa (aggiungiamo anche a questa proposizione le consuete riserve), e dacchè una opinione è contraria all'opinione contradittoria, è chiaro non esser possibile che lo stesso uomo pensi che la stessa cosa sia e insieme non sia: chi fosse in questo errore, avrebbe a un tempo le opinioni contrarie. E però tutti i dimostranti a questa riducono l'ultima opinione: essa, per la natura stessa delle cose, è il principio anche di tutti gli altri assiomi.

Capitolo IV (1).

1 Pure, ci sono alcuni, come s'è accennato, i quali affermano potersi dare che la stessa cosa sia e non sia, e poterla appunto pensare così. Fanno uso di questo modo di ragionare molti anche dei fisici (2). Ma noi abbiamo stabilito che è im- 1006 a

---

stesso pensi la stessa cosa essere e non essere); quella della terza, al cap. 6 (§ 12), dalla seconda, la quale riacquista rispetto a essa l'indipendenza posta qui preliminarmente al § 6. Questa ha in A. il significato semplicemente di una condizione necessaria per il conoscere e il sapere, ossia per il pensiero che pensa la realtà delle cose, perchè per l'intelligibilità, reale e logica, di queste è un presupposto indispensabile la distinzione fra un concetto e l'altro, e in primo luogo fra concetti opposti, e, prima ancora, tra l'affermare e il negare. Il principio del mezzo, o terzo, escluso integra, qui, il principio di non contraddizione, e lo sottrae, anche per questa via, alla dipendenza immediata da quello di contrarietà, dove, invece, quel mezzo esiste.

Quando, in seguito, fu aggiunto il principio d'identità, non soltanto si guadagnò in compiutezza formale, ma si vide meglio e il rapporto fra i tre principii e il carattere puramente logico che ha questa parte della Metafisica aristotelica. Naturalmente, nel formulismo scolastico si perdette, poi, gran parte dell'interesse che aveva la questione in A. per le conseguenze, a cui la negazione del principio di non contraddizione portava rispetto al conoscere e al sapere, anzi rispetto alla concezione e realtà dell'universo intero.

(1) Comincia di qui la difesa del principio di non contraddizione contro coloro che lo negano. Questi, sebbene la trattazione li mescoli di frequente, son tuttavia abbastanza distinti in tre gruppi corrispondenti alla triplice formulazione del principio: *a*) di coloro che l'impugnano per mera esercitazione eristica; *b*) di coloro che, come i Protagorei più seri, si fondano su la natura propria della *doxa*; *c*) di coloro che, eraclitizzando, pongono l'unione degli opposti nella realtà stessa delle cose.

(2) Son nominati, nel capitolo seguente, Eraclito e i suoi seguaci, Empedocle, Anassagora, Democrito.

possibile essere e non essere insieme, e però dichiarammo che quello è il più saldo di tutti i principii. Ed è effetto 2
d'ignoranza (1) se alcuni reputano che anche quel principio si debba dimostrare: chè non altro che ignoranza è non sapere di quali cose bisogna chiedere la dimostrazione, e di quali no. Che di tutto, assolutamente, ci sia dimostrazione, è impossibile: si andrebbe all'infinito, sì che per tal modo non ci sarebbe dimostrazione di nulla. Che se di alcune cose non si deve esigere la dimostrazione, non riuscirà loro di dire quale altro principio meglio di quello, a loro avviso, è tale.

Certo, anche di esso si può dimostrare, in via di con- 3
futazione (2), che è impossibile negarlo, solo che, chi lo mette in dubbio, dica qualcosa. Che se non dicesse nulla, sarebbe ridicolo andare in cerca di ragioni contro chi, in quanto non ragiona (3), non ha ragioni di nulla. Un tale, in quanto tale, sarebbe già simile a un tronco. Il dimostrare poi in via di 4
confutazione, io dico che differisce dal dimostrare vero e proprio, perchè chi si accingesse a dimostrare lui quel principio mostrerebbe di presupporre ciò che deve dimostrare; ma, qualora la colpa (4) fosse di un altro, si tratterebbe di una confutazione, e non di una dimostrazione.

In tutti i casi simili, la norma è di non pretendere che 5
l'avversario dica che una cosa è o non è (perchè egli obietterebbe subito che si presuppone ciò che è da dimostrare); ma che dia un significato a quel che dice, per sè e per gli altri: e questo è pur necessario, se egli vuol dir qualcosa. Altrimenti, costui non direbbe nulla, nè per suo proprio conto, nè per gli altri. Che se, invece, lo concede, la dimostrazione allora è possibile. Già, infatti, s'è per tal modo determinato qualcosa. La colpa non è del dimostrante, sì di chi è co- 6
stretto ad accettare la dimostrazione, perchè, mentre vuol

---

(1) Cfr. dianzi (3, 3) per quelli che non hanno studiato gli Analitici.

(2) La confutazione (ὁ ἔλεγχος) è una dimostrazione negativa o indiretta, che si limita a portare all'assurdo la sentenza dell'avversario, o a purificarla dai fraintendimenti e sofismi ch'egli vi ha intrusi.

(3) Ho tentato di giustificare così le parole che il Christ vorrebbe espunte.

(4) La colpa del circolo vizioso, che alcuno gli volesse addebitare.

distruggere il ragionamento, è costretto a ragionare. Oltre
di che, chi ha fatta quella concessione, ha già concesso che
ci sia qualcosa che è vera senza dimostrazione, e che perciò
non ogni cosa è possibile che sia così e non così (1).
7 Anzitutto è chiaro che questo almeno è vero: che le pa-
role « essere e non-essere » hanno un significato ben deter-
minato, per cui non ogni cosa è possibile che sia e non sia
così. Parimenti, se la parola « uomo » ha un significato solo:
sia esso quello di « animale bipede ». Dicendo che ha un solo
significato, intendo che, se uomo vuol dir questo, ove ci
sia un essere che è uomo, esso sarà ciò che per uomo s'è
8 definito. E non importa nulla se si obietta che di significati
ne ha parecchi, pur che vengano definiti; chè si può a ciascun 1006 b
concetto assegnare un nome diverso. Facciamo il caso che
si obiettasse che uomo non ha un solo, ma parecchi signifi-
cati, e che la definizione animale-bipede vale per uno soltanto
di essi, laddove ce ne sono parecchi altri, ma in numero
determinato: ebbene, si dia un nome appropriato a ciascuno
9 di essi. Che se, per non far questo, si adducesse che i signi-
ficati di quel nome sono infiniti, è manifesto che esso non
avrebbe più nessun senso, perchè, se non significa una cosa
10 determinata, è come se non significhi nulla; e quando le
parole non hanno senso, è tolta la possibilità di discorrere
con altri, anzi, propriamente, anche seco stesso: giacchè non
può neanche pensare chi non pensa una cosa determinata:
e se egli è in grado di pensare, dovrà anche dare un nome
unico alla cosa cui pensa.
11 Stabiliamo, quindi, che, come s'è detto da principio, ogni
parola significa qualcosa, anzi qualcosa di unico. Ora, es-
ser-uomo non potrà significare lo stesso che non-esser-uomo,
se la parola uomo ha un significato non soltanto come pre-
dicato di un unico oggetto, ma in quanto significa essa stessa
12 un oggetto unico. Per noi, infatti, una parola ha un unico
significato, non in quanto si predica di un unico oggetto:

---

(1) C'è sospetto d'interpolazione nel testo: le ultime parole del periodetto, ad es., son ripetute poche linee dopo.

chè, a tal patto, musico e bianco e uomo significherebbero
la stessa cosa, e in conchiusione, designando con nomi di-
versi la stessa cosa, sarebbero tutti una cosa sola. Una stessa 13
cosa potrebbe essere e non essere soltanto nel caso di un
equivoco, qualora, ad es., quel che noi chiamiamo uomo,
altri lo chiamassero non-uomo. Quel che è in questione non
è già se lo stesso possa insieme essere e non essere uomo
di nome, ma di fatto. Se poi uomo significa lo stesso che 14
non-uomo (1), è chiaro che anche esser-uomo sarà lo stesso
che non-esser-uomo, per cui tra essere e non esser uomo,
essendo l'identica cosa, non ci sarebbe nessuna differenza.
Questo appunto vuol dire esser l'identica cosa; come chi
dicesse abito e vestito: chè il concetto è unico. Se fosse unico,
esser-uomo e non-esser-uomo significherebbero lo stesso. Ma
s'era mostrato che il loro significato è diverso. Se, dunque, 15
si deve poter dire qualcosa di vero, bisogna necessariamente
che, chi dice di uno che è uomo, intenda dire che è un ani-
male bipede: questo era, infatti, ciò che la parola uomo si-
gnificava. E se questo è necessario, non è possibile che quello
stesso non sia un animale bipede: chè questo appunto vuol
dire che una cosa è di necessità: esser impossibile che non
sia. Non si può dare, quindi, il caso che sia vero insieme
dire che uno stesso è uomo e non è uomo.

1007 a Il discorso vale anche per il non-esser-uomo. L'esser-uomo 16
esprime un'altra cosa dal non-esser-uomo, come del resto an-
che l'esser-bianco è diverso dall'esser-uomo: anzi, la oppo-
sizione tra i primi termini è anche maggiore, esprimendo
essi una cosa del tutto diversa. E se qualcuno ci volesse 17
sostenere che bianco e uomo significano una stessa e mede-

---

(1) Chiarisce il par. precedente, dove ammette che una cosa può essere e non essere la stessa soltanto per un equivoco (il testo ha *omonimia*, usato qui, come la *sinonimia* della l. precedente, in senso alquanto diverso da quello stabilito in nota a lib. I. 6, 5: qui si bada se uno intende con la stessa parola indicare concetti opposti, oppure lo stesso concetto con parole diverse). Se l'avversario vuol dare alla parola «uomo» lo stesso senso di «non-uomo», deve anche identificare il fatto e il concetto di «esser uomo» con quello opposto di «non-esser-uomo»: e venir meno, quindi, al patto (cfr. 11) di non dare a una stessa parola significati diversi in confronto alle cose.

sima cosa, noi ripeteremo quel che abbiam detto prima: che allora tutte le cose, e non soltanto gli opposti, fanno una cosa sola (1). E se questo non può essere, pur che l'avversario risponda alle nostre domande, dovrà convenire in quel che s'è detto.

18 Ma, se egli a una semplice interrogazione rispondesse aggiungendo anche delle negazioni, non risponderebbe propriamente a quel che si chiede (2). Niente impedisce che uno stesso sia, oltre che uomo, bianco e innumerevoli altre cose; ma, interrogato se si può con verità dire che quello è un uomo o no, egli deve rispondere soltanto ciò che la parola significa, e non aggiungere che è anche bianco e grande; poichè, essendo infiniti gli accidenti, è impossibile percorrerli tutti, sì che o li citi tutti o non ne citi nessuno. Se anche lo stesso è uomo e diecimil'altre cose diverse da uomo, egli non deve rispondere, a chi gli domanda se uno è uomo, che è uomo, sì, ma insieme anche non-uomo: a meno che non intenda di aggiungerli tutti gli accidenti: quante altre cose, cioè, l'uomo è o non è. Che se si mettesse per questa via, non c'è più modo di discutere.

19 In somma, quei che si mettono per questa via, vengono a sopprimere la sostanza e la pura essenza di ogni cosa, perchè son costretti ad affermare tutto esser accidentale, e che non esiste un concetto tale, quale quello di uomo o di
20 animale. Se ci fosse, infatti, un concetto tale, quale quello di uomo, esso non potrebbe essere quello di non-uomo, o quello di non esser uomo: e questi sono pure negazione di

---

(1) Se non si concede che uomo = bianco, tanto meno si può concedere che uomo = non-uomo. Se si concede, non soltanto gli opposti, ma tutto è la stessa cosa, e non c'è modo di parlar più di nulla.

(2) « Sarebbe assurdo che, interrogato se Socrate è uomo, rispondesse che è anche non-cavallo e non-cane »: Alessandro (284, 32). Ovvero, riferisse la negazione agli accidenti: « est enim v. g. albus, musicus, etc.; quae omnia in ambitu notionis non-homo continentur »: Bonitz, p. 192. Ma anche le prime negazioni si possono riguardare come accidentali, se si bada, non alla sostanza propriamente, ma alla definizione di uomo. — L'avversario deve rispondere con un sì, o con un no (ovvero ripetendo semplicemente il nome, o premettendogli la negazione: uomo, non-uomo).

quello (1). Non s'era d'intesa che esso aveva un solo significato, e che questo era la sostanza della cosa? Ma esprimere la sostanza di una cosa vuol dire che questa, e non altra, è la sua essenza. E se c'è qualcosa che ha l'essenza di uomo, essa non potrà coincidere con quella che non ha tale essenza, o con quella che ha l'essenza di non-uomo.

Costoro son costretti a dire che tale concetto non è con- 21
cetto di nulla, ma che tutto è accidentale (2). Poichè in
questo si distingue la sostanza dall'accidente: l'esser bianco
è accidentale per l'uomo, perchè egli è, sì, bianco, ma non
è bianco per l'essenza. Ma se tutto si affermasse in via acci- 22
dentale, non ci sarebbe più niente di primo a far da soggetto:
eppure l'accidente esprime sempre la categoria di un qualche
1007 b sostrato. Si andrebbe, necessariamente, all'infinito: il che è
impossibile. Anche perchè ogni connessione è soltanto tra
due termini (3). L'accidente, infatti, non può essere accidente
di un accidente, salvo in quanto entrambi sono accidenti di
uno stesso soggetto. Voglio dire, per es.: il bianco è musico,
e il musico è bianco, in quanto entrambi sono accidenti di
uomo. Ma Socrate non è musico a questa maniera, come
entrambi i termini fossero accidenti di un terzo. Questi acci- 23
denti, dunque, sono predicati in due maniere diverse. Quelli che si predicano così, come il bianco di Socrate, non possono formare una serie che proceda all'infinito: ad es., di Socrate, che è bianco, predicare un qualche altro accidente, e così via via: chè, dall'unione di questi accidenti, non verrebbe fuori un'unità (4). E neppure del bianco si può dire che ci

---

(1) Il che non avverrebbe se, come l'avversario sostiene, la negazione fosse vera quanto l'affermazione. — Sul valore della negazione, talvolta riguardata nella c. d. copula, tal'altra nel predicato del giudizio, e sul rapporto tra la forma affermativa e quella negativa in A., v. G. Calogero, in *Giorn. critico della fil. ital.*, VII (1926), fasc. 5.

(2) Se non è concetto (essenza) di nulla, ma si può attribuire, insieme al contrario, a qualcosa (x è uomo e non-uomo, nello stesso modo che l'uomo può esser bianco e non bianco), sarà, dunque, non sostanza, ma accidente.

(3) Il soggetto e il predicato.

(4) Dall'unione degli accidenti non vien fuori l'unità del reale, se questa non è raggiunta già con la posizione del primo accidente, col quale la sostanza forma

sia un altro accidente da predicare, per es., musico, perchè questo non è un accidente di quello più che quello di questo.
24 Resti con ciò determinato che di accidentalità si può parlare in due maniere: o come in quest'ultimo esempio, o come musico si predica di Socrate, nel qual caso l'accidente non è predicato accidentalmente di un altro accidente, come era l'altro caso. In conchiusione, non tutto potrà essere affermato come accidente, e deve quindi esserci anche qualcosa che si riguardi come sostanza. Se così è, riman chiarito che è impossibile predicarne insieme concetti contradittorii.
25 Inoltre, se i contradittorii si potessero predicare sempre insieme, con verità, dello stesso, — chi non vede che tutte le cose diventerebbero una sola? Sarebbe, infatti, lo stesso e una trireme e un muro e un uomo, una volta che una cosa si può tanto affermare che negare di ogni cosa. Che è una conseguenza inevitabile per coloro che ripetono il ragionamento di Protagora: poichè, se ad alcuno pare che l'uomo non sia una trireme, è chiaro che non è una trireme; ma, se la contradittoria è vera, ne consegue che egli è anche una trireme. Si va alla sentenza di Anassagora: tutte le cose sono tutto insieme. Per cui, niente si può predicare con verità di nulla. Si ha l'impressione che essi parlino dell'indeterminato; e pur credendo di parlare dell'essere, parlano, invece, del non essere: chè l'indeterminato è l'essere in potenza (1), non
26 quello in atto. E in vero, costoro si trovano nella necessità di dire che di ogni cosa si può affermare o negare ogni altra. Sarebbe infatti assurdo che, mentre a ogni cosa deve convenire la sua negazione, non le dovesse poi convenire quella di un'altra che già non conviene a essa. Voglio dire che, se è vero dir dell'uomo che è anche non-uomo, è chiaro che deve

---

«un che determinato». In altri termini: non dall'enumerazione degli accidenti, a volta a volta incorporati al soggetto, si ha da attendere l'unità di esso. — L'altro modo di predicazione è quello in cui la serie non gira attorno al soggetto, ma fa una catena da accidente ad accidente.

(1) L'indeterminato è l'essere in potenza, nel quale i contrari sono insieme; non quello in atto, nel quale la potenza (ch'è un non-essere-ancora) vien determinata.

esser vero anche dire tanto che è trireme, quanto che è non-trireme. Intanto, se l'affermativa (che è trireme) fosse concessa, di necessità sarebbe concessa anche la negativa. Ma poniamo che l'affermativa non sia concessa; tuttavia la nega-
1008 a tiva di questa gli dovrebbe convenire meglio di quella sua. Ora, dacchè quest'ultima gli conviene, gli converrà anche quella di trireme; e convenendogli questa, gli conviene anche l'affermativa di essa [1].

A queste conseguenze arrivano coloro che sostengono tale 27
dottrina. E a quest'altra, anche: che nulla è necessario o affermare o negare. Infatti, se è vero che l'uomo è uomo e non-uomo, è chiaro che sarà vero anche che egli non è nè uomo nè non-uomo: poichè alla doppia affermativa corrisponde la doppia negativa, e se là delle due affermazioni se ne fa una sola, una sola sarà anche questa opposta.

Proseguiamo: o, quel ch'essi dicono, vale per tutte le cose, 28
o no: nel primo caso, ogni cosa bianca è anche non bianca, quel che è anche non è, e similmente per le altre affermazioni e negazioni; nel secondo caso, se esso non vale per tutte, ma per alcune sì e per altre no, per queste ultime anch'essi son d'accordo che il loro principio non vale. Se, invece, 29
vale per tutte, da capo: o di tutte quelle di cui si afferma qualcosa, questo si può anche negare, e viceversa; ovvero, di quelle di cui si afferma qualcosa, questo si può anche negare, ma non di tutte quelle di cui si nega qualcosa, questo si può anche affermare. In quest'ultimo caso, si avrebbe un punto fermo, un non-essere, e questa sarebbe già una

---

(1) Accogliendo (1007 b, 33) la lezione del cod. fiorentino Ab (come il Ross propone), e riordinando un po' il testo, il ragionamento risulta così: A. sostiene che se, poniamo, di Socrate si può predicare insieme uomo e non-uomo, allora di lui si può affermare o negare ogni altra cosa indifferentemente: per es., ch'è trireme e non-trireme. Se, dunque, l'avversario concedesse ch'è trireme, dovrebbe concedere (secondo il suo principio onde si può affermare anche la contraddittoria) ch'è anche non-trireme. Ma poniamo, dice A., che «l'affermativa non sia concessa». Egli dovrà, almeno, concedere la negativa, perchè «sarebbe assurdo che, mentre a uomo conviene la negazione di uomo, non gli convenisse quella di trireme: anzi, gli deve convenire anche meglio, perchè è la negazione di qualcosa che già si pone non convenire a esso». Ma, concessa questa, deve poi concedere anche l'affermativa: che è trireme.

salda opinione; ma, se il non-essere è qualcosa di saldo e
30 conosciuto, tanto più sarà tale l'affermazione [1] opposta. Ma poniamo, invece, che di tutte quelle di cui si nega qualcosa, questo si possa anche affermare: allora, di necessità, o è nel vero chi tiene separate le due parti, e dice, ad es., che una cosa è bianca, e poi che non è bianca; ovvero è nel falso. Se per essere nel vero le deve tener unite, costui disdice ciò che dice, ed è come non esistesse niente. O come poi parlerebbe e camminerebbe ciò che neppure esiste? [2]. E tutte le cose sarebbero una sola, come anche prima s'è detto, e sarebbe lo stesso e uomo e Dio e trireme e i loro contradittorii. Chè, se di ciascuna cosa si può ripeter questo, l'una non differirà dall'altra: se differisse, essa avrebbe già qual-
31 cosa di proprio, e questa sarebbe la sua verità. Alla stessa conchiusione si perviene dicendo che è nel vero chi tiene separate le parti contradittorie [3]. Ne deriva, anzi, anche questo: che tutti dicono vero e tutti dicono falso, e però concede che dice falso anche lui.

32 Evidentemente, con costui non si può discuter di nulla, perchè non dice nulla: non dice mai che è così, o non così, ma sempre che è così e non così [4]; e poi, negando ambedue queste cose, che non è nè così nè non così. Se parlasse altrimenti, ci sarebbe già qualcosa di determinato. Che se, poi, ci si facesse concedere che, quando l'affermativa è vera, la negazione è falsa, e che, quando è vera questa, l'altra è falsa, non sarebbe più vero che si può nello stesso tempo affermare e negare la stessa cosa. Ma, senza dubbio, tutti direbbero 1008 b
che questa è una petizione di principio.

33 In fine, diremo che sono in errore quelli che pensano che una cosa sta, oppure non sta, in un certo modo, e che invece è nel vero chi le pensa tutte due quelle opinioni? Che se costui non dice neppure di esser nel vero, o che cosa vor-

---

(1) «Per mezzo dell'affermazione la negazione è più conoscibile; chè l'affermazione è prima, come l'essere è prima del non essere»: *Anal. Post.*, I. 25. 86 b, 34.

(2) Qui, l'uomo di cui si parla (e colui stesso che parla).

(3) Come se fossero due persone diverse a sostenerle.

(4) Similmente in *Teeteto*, 183 a.

rebbe dire la sua asserzione che la natura delle cose è proprio così fatta? (1). E se non pretende di dir giusto, ma di dire più giusto di chi la pensa in quell'altro modo, ecco che le cose starebbero già in un certo modo, e questa sarebbe la verità, e non già vero e falso insieme. E se ribatte che tutti sono nel falso e nel vero ugualmente, a costui non è più lecito aprir bocca a parlare: perchè dice nello stesso tempo sì e no. E se non ha nessuna opinione, ma crede e non crede del pari, quale differenza c'è tra lui e le piante?

Da ciò si vede benissimo che nessuno, non solo gli altri, 34
ma neppure chi fa questi discorsi, è persuaso che così stiano le cose. O perchè mai va egli a Megara, e non se ne sta tranquillo a casa pensando di camminare? (2). E perchè un bel mattino non va diritto a gettarsi in un pozzo o, se gli càpita, giù da un precipizio, anzi si vede bene che se ne guarda, proprio come se pensasse che non sia tanto buono quanto non buono il caderci? È dunque chiaro che crede l'una cosa migliore e l'altra peggiore. Ma se è così, deve convenire anche che una cosa è uomo e un'altra non-uomo, una cosa è il dolce e un'altra il non-dolce. Egli non mette tutto alla pari quando pensa ad avere qualcosa che cerca; ma, avendo pensato che per lui è meglio ber dell'acqua o vedere qualcuno, va in cerca proprio di quello. Eppure doveva mettere tutto alla pari, se uomo e non-uomo fosse la stessa cosa. Invece, come abbiamo detto, non c'è nessuno che non si vegga guardarsi da alcune cose e da altre no. Non pare, dunque,

---

(1) Intendo: Chi dice che la verità è nella contraddizione, riconosca almeno che c'è questo che diciamo la verità. O non vorrà neppur riconoscer questo? Ma, allora, che cosa intende quando asserisce che la natura delle cose è così fatta, che in essa (secondo la sentenza di Eraclito) i contrari son sempre uniti? ecc. — Tralasciando il μή della l. 3, come consiglia il Ross, il senso verrebbe trasformato così: Se egli ritiene di esser nel vero, che vuol dire che la natura è così fatta? In essa non si dovrebbe parlare di «essere», nè di esser essa l'una cosa piuttosto che l'altra (chè tutto è e non è, ed ogni cosa è ogni altra).

(2) Non è lo stesso per lui camminare e non camminare. Ovvero, se col Ross si aggiunge il δεῖν (da Ab e Aless.): non è lo stesso per lui *dover*, o no, andar a Megara. Quest'argomentazione, presa dal meglio e dal peggio, è già in *Teeteto*, 171 e.

che ci possa esser dubbio: tutti credono che le cose stanno assolutamente in un modo, se non tutte, almeno quelle che
35 riguardano il meglio e il peggio. E se lo credono [1], non per scienza, ma per opinione, tanto più dovrebbero esser solleciti della verità, così come deve curar la salute più chi è malato del sano: e infatti, chi opina, al paragone di chi sa, è in una disposizione non sana in rispetto alla verità.

36 Finalmente, sia pure che tutte le cose stiano così e anche non così. Ma in natura c'è il più e il meno in ogni cosa: noi non diremmo che il tre è pari nella stessa misura del due, e credere che il quattro valga cinque non è un errore uguale a quello di chi crede che valga mille. Ora, se l'errore non è uguale, manifestamente uno dei due erra di meno, e però è nel vero più dell'altro. Ma se è più nel vero, al vero è più vicino, e ci sarà quindi una verità a cui è più vicino 1009 a
chi è più nel vero. E anche se tale verità non c'è, — ma, insomma, c'è almeno qualcosa che ha maggiore o minore fondamento e certezza, e questo basta a liberarci [2] da un discorso che non si lascia ridurre in termini di pensiero e impedisce di determinar nulla.

Capitolo V.

1 Il ragionamento di Protagora deriva anch'esso da questa opinione, e però la sorte dell'uno è necessariamente legata a quella dell'altra. Poichè, se tutto quello che si crede e appare, è vero, ogni cosa di necessità è vera e falsa insieme. Di fatto, gli uomini hanno, per lo più, opinioni contrarie le une alle altre, e tuttavia stimano che sia in errore chi non la pensa come loro: per cui è necessario che la stessa cosa sia e non sia. Viceversa, se si concede questo, vien di con-

---

(1) Se lo credono, il meglio e il peggio.

(2) Come nella precedente invocazione della testimonianza dell'azione, così nelle ultime parole si può notare un senso della verità come di un bisogno che il soggetto ha di essa per se stesso.

seguenza che tutte le opinioni sono vere. Poichè le opinioni di chi è in errore e quelle di chi è nel vero, sono tra loro opposte; ma se tale è l'essere delle cose, tutti saranno nel vero. È chiaro, dunque, che i due ragionamenti svolgono lo stesso pensiero (1).

Tuttavia, a combatterli, non si ha da prendere la stessa 2
strada per tutti: con alcuni ci vuole la persuasione, con altri la sopraffazione (2). Non è difficile curare l'ignoranza di coloro che s'indussero a credere così in sèguito a dubbi e difficoltà, giacchè per essi si ha che fare, non con parole, ma col pensiero. Invece, a curar quelli che giuocano di parole non c'è altra via che confutarne il discorso letteralmente, in quanto è di parole espresse con suoni.

Coloro che in sèguito a dubbi e difficoltà vennero nell'opi- 3
nione che le asserzioni contraditorie e i contrari possono stare insieme, mossero dalla osservazione delle cose sensibili, dove una stessa causa produce effetti contrari. Ora, se quello che non è non può generarsi, il fatto preesistente era già ambedue i contrari insieme. Anche Anassagora dice similmente che tutto si trova mescolato in tutto, e Democrito, anche lui, insegna che il vuoto e il pieno si trovano in ogni particella alla pari, sebbene l'uno di essi sia un ente, e l'altro un non-ente.

A coloro, dunque, che fondano su queste ragioni la loro 4
sentenza, noi diremo che in un senso parlano giusto, ma in un altro ignorano come stanno le cose. In realtà, dicendosi l'essere in due sensi, in uno di questi qualcosa può generarsi dal non-ente, ma nell'altro non può (3); ed è possibile che

---

(1) Partendo, l'uno, dall'oggetto; l'altro, dal soggetto (dall'opinione).

(2) Sopraffazione: col ragionamento. Cfr. *Top.*, I. 12. 105 a, 16: «L'induzione è più persuasiva... — ma il sillogismo stringe di più, ed ha maggior forza contro quei che contraddicono».

(3) Poichè l'essere si dice o in atto o in potenza, così c'è un modo di essere (in potenza) ch'è anche un modo di non essere (in atto). (Il puro non-essere non ha realtà: il non essere è un momento di sviluppo dell'essere, che, come pura essenza, è già, nel concetto, almeno, se non nella realtà temporale). E come per la sostanza, così per le sue determinazioni secondarie: «sic, enim, tepidum est in potentia calidum et frigidum, neutrum tamen actu»: S. Tom. (§ 667). (Qui,

una stessa cosa si trovi ad essere e a non essere insieme,
ma non per lo stesso rispetto: poichè in potenza i contrari
possono essere insieme, ma non in atto.
5 Inoltre, li inviteremo a persuadersi che c'è anche un'al-
tra sostanza degli esseri, la quale non è per nulla affatto sog-
getta a movimento, nè a nascita o corruzione.
6 Dalle sensazioni muove parimenti l'opinione di alcuni che 1009 b
la verità sia di ciò che appare (1). Essi stimano che a giu-
dicare del vero non convenga rimettersene alla maggioranza
o alla minoranza. La stessa cosa, essi dicono, al gusto di
alcuni pare dolce, ad altri amara: sì che, se tutti ammalas-
sero o impazzissero, e soltanto due o tre rimanessero sani
e in cervello, costoro sembrerebbero malati e pazzi, e non gli
7 altri. Inoltre, a molti altri animali le stesse cose appaiono al
contrario che a noi; anzi a ciascuno di noi singolarmente,
stando alla sensazione, le cose non sembrano sempre le stesse.
Quali, quindi, di esse siano vere o false, ci è nascosto: queste
non hanno maggior diritto di quelle alla verità, ma uguale.
Perciò, appunto, Democrito afferma che o non c'è nulla di
8 vero, o, almeno, ci è nascosto. In somma, se essi insegnano
che quel che appare al senso è necessariamente vero, ciò
avviene perchè ritengono per ammesso che l'intelligenza si
9 riduca alla sensazione, e questa a un'alterazione (2). Se ed
Empedocle e Democrito e, in breve, ciascuno degli altri si
trovarono prigionieri di tali dottrine, ciò non avvenne per
altro motivo. Dice, infatti, Empedocle che chi cambia abito,
cambia intelligenza:

Quali le sue condizioni, tale cresce l'uomo per senno;

---

veramente, si tratta non di un non-essere-ancora, in opposizione a un essere-già; ma di un modo dell'essere che è già, del sostrato, che può ricevere ambedue le determinazioni contrarie, ed è, quindi, per se stesso *potenza di contrari*).

(1) τὰ φαινόμενα: non si dia un senso troppo soggettivo all'espressione (non esatto il Bonitz, p. 201: «quidquid cuique videatur»).

(2) Alterazione (mutamento qualitativo), che subisce l'organo del senso da parte dell'oggetto.

e altrove:

Tanto essi si mutano, e tanto si rinnovano
sempre anche i loro pensieri.

E Parmenide si esprime nello stesso modo,

Quale in ciascun uomo è la temperie delle membra flessibili,
tale è la sua mente. Essa è appunto
quel che pensa negli uomini, in tutti e in ognuno:
la natura de' loro organi: quel che in essa prevale è il pensiero (1).

E si suole ricordare anche un detto di Anassagora ad alcuni suoi scolari: che le cose sarebbero per essi tali, quali piacesse loro di crederle (2). Dicono che anche Omero sembra di questa opinione, perchè imaginò che Ettore, quando per la ferita uscì di sè, giacesse «altro pensando»: quasi che anche coloro che sono fuori di senno pensassero, sebbene non alle stesse cose: è chiaro, dunque, dicono, che se pensiero c'è in un caso e nell'altro, anche le cose sono insieme così e non così.

Il pericolo maggiore è nelle conseguenze: se coloro che 10
hanno guardato più a fondo quel che può essere il vero (e tali sono quelli che più di tutti lo cercano e lo amano), proprio essi, hanno opinioni di questo genere, e in questo modo si esprimono su la verità, — con quale animo i principianti si metteranno a filosofare? Il cercare la verità sarebbe un correr dietro alle nuvole!

1010 a A tale opinione essi arrivarono perchè cercavano bensì 11
la verità nella realtà, ma reali reputavano soltanto le cose sensibili: ora, in queste ha gran parte l'indeterminato, e anche l'essere, ma nel significato che dicemmo (3). Perciò il loro

(1) Cfr. Diels, pp. 124 (n. 16), 202-3 (106, 108). Sembra ad alcuni che A. forzi troppo il pensiero di costoro col farne dei sensisti. Ma è anche vero ch'essi non distinguono il sensibile dall'intelligibile, o, se distinguono, fanno del pensiero quasi un senso superiore: come dimostrano i versi citati.

(2) Buone o cattive, a seconda della disposizione d'animo.

(3) Cioè, potenziale. Per Epicarmo, non si conosce a quale giudizio di lui contro Senofane, A. qui alluda.

discorso ha somiglianza col vero, ma non è vero. E c'è maggior proprietà a parlar di loro così, che non come Epicarmo contro Senofane.

12 Un altro motivo della loro opinione era questo: vedendo che tutto in questo mondo si muove, e ritenendo che del mutevole non ci sia nulla da dire di vero, conchiusero che neppure è possibile parlare con verità di un mondo che sempre e in
13 tutti i modi si muta. Da questa constatazione germogliò l'opinione più estrema in questo argomento, quella di coloro che professano di «eraclitizzare», quale aveva anche Cratilo (1): questi finì col credere che non si debba parlare, e moveva il dito solamente, e biasimava Eraclito per aver detto che non è possibile immergersi due volte nello stesso fiume: a
14 suo avviso, neppure una volta è possibile. Ma noi anche contro questo ragionamento risponderemo che certamente quel che muta, mentre muta, dà loro qualche ragionevole motivo di credere al suo non essere. Eppure c'è da discuterne; poichè, l'oggetto che perde una proprietà, conserva ancora qualcosa di ciò che perde, ed è già necessariamente qualcosa di ciò che diviene. E in generale: se qualcosa si corrompe, deve continuare a essere qualcosa; e se qualcosa si genera, di necessità dev'esserci ciò da cui si genera, e che lo genera;
15 e questo processo non può andare all'infinito. E anche lasciando questo da parte, noi diciamo che non è la stessa cosa il mutare nella quantità e il mutare nella qualità: per la quantità, sia pure che non ci sia al mondo nulla di permanente; ma noi conosciamo tutte le cose per la forma (2).

16 A quelli che la pensano a quel modo, noi non possiamo fare a meno di rimproverare che, limitandosi a un piccolo numero di osservazioni, pur nella cerchia stessa delle cose sensibili, i lor pronunziati estesero all'universo intero. Se la

---

(1) Cratilo, ricordato già in I. 6, 1 come maestro di Platone.

(2) Il passaggio è, dunque, sempre dall'essere all'essere: poichè per A. è l'essere che spiega il divenire, non viceversa. La pura essenza non diviene, e questa è forma che spiega il mutare delle cose (qualitativamente: qualità, qui, è il punto di vista formale, della sostanza e delle sue determinazioni conoscitive, opposto a quello meramente materiale della quantità).

regione del sensibile, che ci circonda, è in perpetuo nascere e perire, tale, tuttavia, è essa soltanto, e rispetto al tutto è una piccola parte, che conta, si può dire, niente: sì che sarebbe molto più giusto in grazia del tutto assolvere questa parte dalle sue mancanze, piuttosto che a cagion di questa condannare il tutto. Inoltre, potremo evidentemente indiriz- 17
zare anche a costoro le stesse considerazioni fatte addietro. Bisogna mostrare anche a costoro, e persuaderli, che esiste una natura immobile (1). In fine, costoro che dicono ogni 18
cosa essere e non essere insieme, se fossero conseguenti, dovrebbero affermare che tutto è quieto, piuttosto che in movimento: chè, se tutto è in tutto, non c'è più niente in cui qualcosa possa mutarsi.

---

(1) I cieli sono incorruttibili, e al di sopra di essi Dio e le Intelligenze motrici son fuori di ogni specie di movimento. «His igitur rationibus A. removisse sibi videtur eas causas, quae quosdam ad recusandum principium contradictionis impellerent: quae quam non sufficiant in promptu est intelligere. Ac primo quidem argumento quod mutationem ad essentiam redigere studet, facile est videre eum, dissecta in partes quasdam mutatione, ea spectare, in quibus vel coepta nondum sit vel iam absoluta mutatio, nec vero ipsum illud, quod mutatur, quatenus mutatur. Altero argumento, quod speciem ac formam rerum ac per eam certum cognitionis fundamentum manere contendit, confidendum quidem est in nullo mutationis genere ex Aristotelis decretis ipsam formam vel fieri vel mutari; sed ita, non sublata est, verum translata in alium locum dubitatio de mutatione. Reliquis argumentis quod in angustiores fines mutationis ambitum studet includere, nihil videtur ad refutandos adversarios efficere: sive, enim, latius patet mutatio sive minus late, quatenus invenitur, eatenus principium contradictionis tamquam universale principium tollit: propositio enim universalis unius propositionis singularis instantia tollitur. His scopulis hoc loco, ubi mutationis mentio necessaria non erat, propterea illidit A., quia principium contradictionis non de notionibus, sed de rebus valere posuit»: Bonitz, pp. 204-5.

Ma lo spirito dell'argomentazione aristotelica non è colto, così. Qui A. difende il suo principio contro l'indebita ipostatizzazione della negazione assoluta, propria del pensiero discorsivo, insieme e al pari dell'affermazione, nella realtà e intelligibilità delle cose, le quali verrebbero, così, negate non soltanto nel loro essere determinato, ma anche nel loro divenire: come il par. seguente (18) mostra chiaramente. (Di vero, tuttavia, della critica, resta questo: che quella realtà e intelligibilità è affermata, nel suo essere e divenire, con procedimento analitico, prima o dopo del suo attuarsi, non nel suo attuarsi, in cui l'opposizione passa dalla forma astratta a quella concreta dell'essere che diviene in quanto assorbe in sè la propria negazione. Quel procedimento, quindi, porta A. a vedere lo sviluppo dell'essere come già attuato e irrigidito nelle forme dell'essere universale, dal mondo sensibile soggetto a corruzione a quello pur sensibile ma incorruttibile, e da questo a quello sottratto a ogni forma del divenire).

19 In quanto, poi, alla verità di ciò che appare, che, cioè, 1010 b
non tutto ciò che appare è vero, noi osserviamo anzitutto
che l'atto del sentire non è per nulla falso quando è dell'og-
getto suo proprio, ma la fantasia non è la stessa cosa della
20 sensazione [1]. C'è, quindi, proprio da stupire al sentirli di-
scutere se le grandezze e i colori siano realmente quali ap-
paiono da lontano o quali appaiono da vicino, e se le cose
siano quali appaiono ai malati o quali appaiono ai sani, e
se siano più o meno pesanti secondo che uno è robusto o è
fiacco, e se la verità sia di quelli che dormono o di quei che
son desti. Che in realtà non abbiano questi dubbi, è palese:
nessuno, per lo meno, se, di notte, imagina di essere in
Atene, mentre è in Libia, s'incammina verso l'Odeone. Ag-
21 giungi, quel che già Platone osservava, che intorno all'avve-
nire, se, ad es., un malato guarirà o no, non è davvero
ugualmente autorevole l'opinione di un medico e quella di un

---

(1) « Quod Protagorei contendunt verum esse quod cuique de qualibet re videatur, hoc placitum in fines longe artiores est restringendum: illud, enim, vere contendi licet sensum quemlibet non falli in percipiendis rebus ipsi proprie subiectis; at phantasia, quam Protagorei, quum τὸ φαινόμενον dicunt verum esse, veritatis faciunt iudicem ac testem, differt a sensu »: Bonitz, p. 205.

Il Ross suggerisce un'altra interpretazione, onde il passo verrebbe trasformato così: Quanto alla verità di ciò che appare, noi osserviamo che non tutto ciò che appare è vero: anzitutto, se anche, come essi dicono, la sensazione non è falsa, quando però sia di un oggetto appropriato a un senso, ecc. — Migliore, sembra, l'interpretazione del B., che non rischia di prestare all'avversario la dottrina di A. intorno ai sensibili propri. Per questa, cfr. *De An.*, II. 6. 418 a, 8: « Si dice sensibile in tre sensi: in due dei quali si parla del sentire per sè, nell'altro per accidente. Dei due primi modi di sentire, uno è proprio di ciascun senso, l'altro è comune a tutti. Dico proprio ciò che non può esser sentito per altro senso, e intorno al quale non è possibile cadere in errore: così il colore rispetto alla vista, e il suono rispetto all'udito, il sapore rispetto al gusto. Ciascun senso discerne intorno a essi, e non può ingannarsi in quanto colori o suoni, ma solo intorno alla cosa colorata o al luogo, ecc. ». In questo, ch'è piuttosto un inferire che un percepire (e così se un senso pretende di giudicare dell'oggetto di un altro senso), il senso può ingannare. — La fantasia era stata da Platone trattata come la stessa cosa della sensazione (*Teeteto*, 152 c). A. la distingue dal senso e dal pensiero discorsivo, benchè non sorga senza la sensazione, e senza di essa non ci sia l'opinione. Essa tramezza, dunque, tra l'una e l'altra: appartiene alla parte sensibile dell'anima, ma è attiva e indipendente dall'oggetto attuale come il pensiero. Cfr. *De An.*, III. 3. 427 b, 14.

ignorante (1). E anche per le sensazioni, non è ugualmente 22
autorevole la sensazione di un oggetto che è proprio di un
senso e quella di un oggetto estraneo, la sensazione dell'og-
getto attuale e quella di un oggetto vicino (2). Invece: del
colore giudica la vista, non il gusto; del sapore, il gusto,
non la vista. E ogni sensazione, nel tempo stesso e intorno 23
allo stesso oggetto, non dice mai che una cosa sta così e non
così (3); e anche in tempi diversi, la questione non cade 24
propriamente su la qualità, ma su l'oggetto a cui essa con-
viene: dico, ad es., che lo stesso vino può bene parere una
volta dolce e un'altra no, o perchè s'è mutato esso, o perchè
s'è mutato il nostro organo; ma la qualità del dolce, quale
essa è, quando è, non muta mai: il senso ne dice sempre
il vero, e quel che dovrà esser dolce, sarà sempre dolce in
questo modo (4). A dir vero, proprio questo vogliono distrug- 25
gere i sostenitori di tutte queste dottrine, e in quel modo che
negano la realtà di ogni sostanza, così per essi non c'è nulla
al mondo di necessario: poichè necessario è ciò che non può
essere ora in un modo, ora in un altro, sì che se qualcosa
esiste di necessità, non potrà essere così e non così (5).

E in somma, se solo ciò ch'è sensibile può esistere, qua- 26
lora non ci fossero animali, non esisterebbe nulla: chè non
ci sarebbe sensazione. Ebbene, dire che nè le qualità sensibili,

---

(1) Per questi due paragrafi, cfr. *Teeteto*, 157 e s.; 171 e, 178 c s. Ma giusto, per queste e altre concordanze, lo Schwegler (p. 180): A. attinge direttamente dalla protagorea 'Αλήθεια, indipendentemente dai giudizi di Platone.

(2) Intenderei così le parole invano, mi sembra, tormentate anche da altri: τοῦ πλησίον καὶ τοῦ αὐτῆς (Aless.: la sensazione di un oggetto vicino è più sicura che quella di un oggetto distante; Bullinger e Goebel, cit. in Ross: la sensazione dell'oggetto proprio è più sicura che quella di un oggetto di un senso *affine*; ecc.).

(3) La sensazione (l'atto del percepire) è già conoscenza per A., come si notò a I. 1, 4, e però soggetta alla stessa legge di non-contraddizione del pensiero.

(4) L'attributo o qualità, per sè, non muta e non passa nel suo contrario: il dolce (la dolcezza) non diventa amaro: quel che muta è il sostrato, che può passare da un contrario all'altro (o agli intermedi). Nota, anche qui, l'irrigidimento del reale in forme definitorie (come in Platone).

(5) La ragione del predetto irrigidimento è nella preoccupazione, che A. ha qui in comune col suo maestro, di combattere le dottrine protagoree portanti alla negazione di ogni realtà su cui il pensiero possa posare con la certezza della propria validità.

nè le sensazioni ([1]) esistono, forse è anche giusto, in quanto queste altro non sono che affezioni del senziente; ma è impossibile che, anche senza la sensazione, non esistano tuttavia i so-
27 strati che la producono. Infatti, la sensazione non è sensazione di se stessa ([2]), ma c'è, oltre di essa, anche qualcos'altro, che, necessariamente, è prima di essa: ciò che muove è per natura 1011 a
28 anteriore a ciò ch'è mosso. E se anche si obietta che essi sono in relazione di reciprocità, la cosa non è men vera ([3]).

Capitolo VI ([4]).

1 Ci sono alcuni — e tra quelli che son persuasi di ciò che dicono, e tra gli altri che fan questione di parole soltanto — i quali muovono una difficoltà: essi voglion sapere chi sarà poi a decidere se uno sia sano e, in generale, se uno intorno

---

(1) Mi par giusto tornare alla volgata: μήτε τὰ αἰσθητὰ (le qualità sensibili, qui: non le cose stesse) μήτε τὰ αἰσθήματα. Poichè non è conforme alla dottrina più chiara di A. porre come esistente il sensibile fuori della sensazione (in atto o in potenza): cfr. *De An.*, III. 2. 425 b, 26: «L'atto del sensibile e della sensazione è identico, ma l'esser loro non è il medesimo: dico, per es., del suono in atto e dell'udito in atto. Poichè è possibile posseder l'udito e non udire, e ciò ch'è sonoro non sempre rende suono. Ma quando ciò che ha potenza di udire, è in atto, e ciò che ha potenza sonora rende suono, allora ha luogo insieme l'atto dell'udire e l'atto del suono». Ciò non toglie, naturalmente, l'esistenza di un mondo sensibile esteriore all'anima: poichè il sentire, diversamente dall'intendere, non passa all'atto senza un oggetto esteriore materiale: «Perciò dipende da noi l'intendere, quando lo vogliamo, ma non così il sentire»: *De An.*, II. 5. 417 b, 24.

(2) La sensazione non è sensazione di se stessa, nel senso che l'occhio, ad. es., non vede se stesso. Ma A. accenna anche a una αἴσθησις ch'è αὐτὴ αὑτῆς (*De An.*, III. 2. 425 b, 15, e cfr. *De sensu*, 7. 448 a, 26): autocoscienza sensibile, noi diremmo, corrispondente a quella intellettiva (del tutto spiegata in Dio, com'è noto). Per cui anche la sensazione, così come il pensiero per l'intelligibile, non ha fuori di sè il sentito (in quanto tale).

(3) Posta anche la correlatività protagorea, onde il sentire risulti dall'incontro dell'agente col paziente (della cosa visibile, ad es., con la vista: cfr. *Teeteto*, 156 d), vale quanto si è detto: debbono esistere, indipendentemente dalla sensazione, i due sostrati, la cosa che ha la potenza di esser vista e l'anima che ha la potenza di vedere.

(4) Questo capitolo prosegue il precedente, e s'aggira ancora intorno alla verità, o meno, di ciò che appare. Vien ripetuta la distinzione tra coloro che seguono la dottrina protagorea in buona fede e con qualche ragione degna di esser presa

a ogni cosa giudichi rettamente. Dubbi di questo genere sono 2
simili a quello di sapere se in questo momento dormiamo o
siamo desti. Simili difficoltà valgono tutte lo stesso. Costoro
pretendono che si dia ragione di tutto: cercano un principio,
e lo vogliono ottenere per via dimostrativa: sebbene dalle
loro azioni si veda chiaro che di tale necessità, di dimostrar
tutto, non sono persuasi. L'errore in cui cadono, come si
disse, è questo: cercano un ragionamento per cose in cui il
ragionamento non esiste, perchè il principio della dimostrazione
non è una dimostrazione. Essi stessi possono facilmente
persuadersi di ciò: chè non è difficile a comprendere. Coloro, 3
invece, che esigono che uno li confuti per forza di ragionamento
soltanto, esigono l'impossibile: poichè pretendono
che si dica il contrario di loro, e cominciano intanto col
dirlo essi [1].

Se le cose non tutte sono relative, ma alcune soltanto, e 4
altre sono in sè e per sè, allora non potrà tutto ciò che appare,
esser vero. Poichè, ciò che appare, appare a qualcuno:
di modo che, chi dice che tutto ciò che appare è vero, fa
tutte le cose relative. Perciò quelli che chiedono di essere 5
confutati per forza discorsiva — se tuttavia acconsentono di
discutere ragionevolmente —, bisogna che facciano bene attenzione
che non c'è ciò che appare semplicemente, ma c'è
ciò che appare a chi appare, e quando appare, e in quanto
e come appare. Se vogliono discutere, ma non in questi ter- 6
mini, accadrà loro ben presto di dire cose tra loro contrarie
[2]. Può, infatti, alla stessa persona una cosa parer miele
alla vista, e al gusto no; e non parer identica una stessa

---

in considerazione, e coloro che ne cavan motivo per mera esercitazione discorsiva. I trapassi, tuttavia, dalla considerazione di un gruppo o dell'altro, o di ciò che essi hanno in comune, non sono abbastanza netti. Può darsi che il testo sia stato in qualche parte disordinato.

(1) Intendo: pretendono che *altri* dimostri il contrario di ciò che dicono: ma, com'è possibile ciò, se già essi lo affermano? V. nel Ross gli altri tentativi d'interpretazione.

(2) Cose tra loro contrarie essi possono dirle soltanto se escono dall'atto *omnimode determinatus* del conoscere. Ma, se accettano la determinazione, non riuscirà a loro più.

cosa alla vista di ciascuno dei due occhi, se sono disuguali.

7 Coloro che, per le ragioni già dette, van dicendo esser vero ciò che appare, e però tutto ugualmente vero e falso, perchè non a tutti le cose appaiono le stesse, e neppure a uno stesso sempre, e spesso appaiono contrarie anche nello stesso tempo (il tatto, per es., se s'intrecciano le dita, dice che son due gli oggetti, là dove la vista ne dà un solo), — quei tali, dunque, badino che in realtà, qui, le sensazioni non riguardano lo stesso senso, e per lo stesso rispetto, e nella stessa maniera, e nello stesso tempo: per cui vero sarà ciò che appare solo se è così determinato (1).

8 Ma, appunto per ciò, quei che parlano non perchè dubitino, ma per parlare, si troveranno forse costretti a dire, non «questo è vero», ma «è vero a questo»; e quindi, anche, come si disse dianzi, dovranno far tutto relativo, all'opinione e al senso, sì che se non si presupponesse l'opinione di qualcuno, in realtà non ci sarebbe stato e non ci sarà mai niente (2). Che se, invece, qualcosa fu o sarà, è chiaro che non tutto è questione di opinione.

9 Inoltre, se l'oggetto è uno solo, bisogna che sia in relazione a uno solo o ad altri in numero determinato: che se una stessa cosa si trova insieme ad essere metà e uguale, non è relativamente al suo doppio ch'essa è uguale (3).

10 E quanto a colui che opina, se la realtà dell'uomo è anch'essa oggetto di opinione, non sarà uomo chi opina, ma

(1) Così determinato l'atto, esso spiega le differenze, non solo tra individui diversi, ma anche nello stesso individuo, dipendendo queste o dalla cosa che ha potenza di produrre sensazioni diverse o contrarie, ovvero dalle condizioni e dall'uso degli organi, ovvero dal giudizio (talvolta errato) che l'anima trae dal confronto delle sensazioni o di queste con precedenti immagini (v. dianzi la possibilità dell'errore nei sensibili per accidente, e la distinzione tra sensazione e fantasia; e cfr. anche *De An.*, III. 3. 428 a, 11: «Le sensazioni sono sempre vere, invece le fantasie nascono il più delle volte false»: di qui, poi, la possibilità del vero e del falso nella δόξα).

(2) Come dianzi per la sensazione, così qui per l'opinione: il soggettivismo è assurdo per A.

(3) Si riannoda al pensiero precedente al § 8: anche fatto tutto relativo, se la relazione vien determinata ne' suoi termini esattamente, essa non è mai contraddittoria.

l'oggetto opinato. Ma, siccome ogni cosa è quale è chi l'opina, costui sarà infinite specie di cose (1).

Che, dunque, l'opinione più salda di tutte è questa, che 11
le affermazioni opposte non possono esser vere insieme; e a quali conseguenze vadan incontro coloro che la impugnano, e quali ragioni li muovano a ciò, — si è detto quanto basta.

Ora, posto che è impossibile che si verifichi la contradi- 12
zione nello stesso tempo e per il medesimo rispetto, è manifesto altresì che neppure i contrari possono trovarsi insieme nello stesso soggetto. Poichè uno dei contrari non esprime altro che la privazione: la privazione della sostanza. Ma la privazione è la negazione d'un certo genere determinato. Se, dunque, è impossibile che l'affermazione e la negazione siano vere nello stesso tempo, dovrà anche essere impossibile che i contrari si trovino insieme (2), a meno che entrambi non si trovino in una certa maniera soltanto, ovvero l'uno in una certa maniera soltanto, e l'altro semplicemente.

Capitolo VII.

Delle due parti della contradizione non si dà mezzo, ma 1
è necessario che o si affermi o si neghi, e che, quel che si afferma o nega, sia una sola cosa di una sola. Questo diventa 2
chiaro appena ci si faccia a definire che cosa è il vero e il falso. Falso è dire che l'essere non è, o che il non-essere è;

---

(1) Ripiglia il pensiero del § 8: se tutto è relativo all'uomo (Protagora), l'uomo stesso che cos'è? Da una parte, non esistendo altro che l'oggetto di opinione, l'uomo non è più il soggetto pensante, ma quello ch'è pensato; dall'altra, anche in quanto soggetto pensante, per la reciprocità protagorea (di cui alla fine del capitolo precedente), egli esisterà come è nella relazione a ciò che pensa, e sarà un opinante d'infinite specie: tante, quante sono le specie degli oggetti opinati, in rispetto ai quali egli è un opinante sempre diverso (data la varietà continua delle cose opinate). In conchiusione, neppur l'uomo esiste.

Ho tradotto come se il πρὸς della l. 12 non ci fosse (così il cod. E). Mantenendolo: «costui sarà (tale) in relazione a un numero infinito di specie di cose» (e quindi sempre diverso).

(2) Salvo che in potenza, o l'uno in atto e l'altro in potenza; o l'uno sotto un aspetto, e l'altro sotto un altro, ecc.

vero è dire che l'essere è, e il non-essere non è. Per cui, anche, chi dice che una cosa è, o non è [1], o dice il vero o dice il falso; invece, se si desse il mezzo, nè dell'essere si direbbe che è o non è, nè del non-essere.

3 In secondo luogo, quel mezzo della contradizione dovrebbe essere o a quel modo che il grigio è in mezzo tra il nero e il bianco, ovvero tra uomo e cavallo un terzo ente che non sia nessuno dei due. Se fosse in quest'ultimo modo, non ci sarebbe mutamento (perchè mutamento si ha quando dal non-buono si passi al buono, o da questo a quello): invece lo si vede ognora, ed è tra contrari e intermedi, e non altrimenti. Se poi il mezzo fosse come un
intermedio, si avrebbe anche così una generazione del bianco 1012 a
che non verrebbe dal non-bianco: ora, nessuno l'ha mai vista [2].

4 In terzo luogo, tutto ciò che pensa e intende [3], il pensiero o lo afferma o lo nega: questo è chiaro dalla definizione stessa del vero e del falso [4]. Vero è il pensiero quando, affermando o negando, unisce le nozioni in un certo modo; quando, invece, in un certo altro, è falso.

5 In quarto luogo, quel mezzo, se uno non fa questione di parole, dovrebbe essere al di là di tutte le contradizioni, per cui uno neanche direbbe nè il vero nè il non vero. E sa-

---

(1) Non «chi dice che questo (τοῦτο o ἐκεῖνο, che altri aggiungono intendendo del *mezzo*) è o non è»: perchè del mezzo non si dice che è *o* non è. Per quel che segue: «Ille qui ponit medium inter contradictionem, non dicit quod necesse sit dicere de ente esse vel non esse, neque quod necesse sit de non ente»: S. Tom. (§ 720).

(2) O quel terzo (il mezzo) è negativo (*nè* uomo — *nè* cavallo), e il divenire non ha luogo perchè ci vuole un termine positivo e una realtà comune ai due termini tra cui avviene (il «non buono», ad es., se diviene, passa in un termine positivo, e questo, d'altronde, non può essere, poniamo, il «bello»); ovvero è positivo (*e* bianco *e* nero), e il divenire non avviene neppure in questo caso, perchè il termine negativo è indispensabile e la realtà da realizzare non può esser quella già realizzata (nell'esempio, considera il grigio come già, insieme, bianco e nero, attualmente).

(3) L'attività logica (della διάνοια) porta all'intuizione della verità (propria del νοῦς).

(4) Posta al § 2. Il giudizio è sintesi di nozioni, rapporto (affermativo o negativo) tra soggetto e predicato.

rebbe al di là [1] dell'essere e del non-essere, per cui dovrebbe esserci anche un mutamento diverso [2] da quello che consiste nel nascere e perire.

In quinto luogo, quel medio dovrebbe esserci anche per quei generi di cose, in cui la negazione importa immediatamente il contrario [3]: nei numeri, ad es., dovrebbe esserci un numero che non fosse nè dispari nè non-dispari. È impossibile: basta la definizione a vederlo [4]. 6

In sesto luogo, si andrebbe, in tal modo, all'infinito: le cose sarebbero non soltanto accresciute di metà, ma più ancora, perchè si potrà sempre daccapo negare quel terzo, e costituire tra l'affermazione e la negazione sempre qualcosa di nuovo, di natura diversa [5]. 7

In fine, quando uno, richiesto se una cosa è bianca, risponde di no, che altro ha egli negato se non l'essere? E la negazione di esso è il non-essere [6]. 8

Questa opinione è sorta in alcuni per la stessa via di altre non meno strane: non riuscendo a cavarsi fuori da argomentazioni eristiche, si arrendono e acconsentono che sia vero quel che se n'è conchiuso. Questi, dunque, parlano per 9

---

(1) παρά. Gli altri interpretano come un «per». Tenterei di differenziare un po' di più questo argomento dai precedenti. Nota, per la 2ª parte del paragrafo (che passa dalla considerazione logica a quella reale), che il discorso è pur sempre intorno al mondo del divenire, dove soltanto ha luogo l'antitesi di essere e non-essere e dei contraditorii.

(2) Intendi: un mutamento *sostanziale* diverso. Chè è in quello che ha luogo più propriamente l'antitesi essere-non essere.

(3) In questi contrari mancano intermedi, e come non c'è processo di generazione, così l'affermazione di uno importa immediatamente l'esclusione dell'altro. È un caso di contrarietà *in rerum natura* equivalente alla contraddizione logica (l'unica differenza è che alla negazione *non-dispari* corrisponde la realtà positiva del *pari*).

(4) La definizione divisoria del numero in pari e dispari.

(5) Più semplice l'interpretazione di Alessandro, così schematizzata dal Ross: Se tra A e non-A c'è B [che sarebbe un terzo modo di essere di A, nè affermato nè negato soltanto, e però accresciuto di una metà], ci sarà anche C tra B e non-B, e D tra C e non-C, e così di seguito.

(6) «Argomento cavato dalla natura del discorso. Il sì e il no esprimono il primo un'affermazione e non insieme una negazione, e il secondo una negazione e non insieme un'affermazione. E l'affermazione e la negazione non indicano se non che o sia o non sia quella tal cosa di cui si parla»: Bonghi (p. 201).

motivi di questo genere; altri, perchè vogliono che si dia ragione di tutto. Con tutti costoro bisogna cominciar dalla definizione, e la definizione vien fuori obbligandoli a dar un significato a quel che dicono: il concetto, di cui la parola è segno, diventa definizione (1).

10 La sentenza di Eraclito, che tutto è e non è, par che autorizzi a far vera ogni cosa; quella di Anassagora, invece, a porre un mezzo della contradizione, sì che ogni cosa sarebbe falsa; chè, quando tutto è mescolato, il miscuglio non è nè buono nè non-buono, onde non se ne può dir nulla di vero.

Capitolo VIII.

1 Ciò determinato, è facile vedere che ciò che si dice delle cose in generale non si può ridurre ad affermazioni di una sola specie, così come fanno alcuni, i quali o van dicendo che niente è vero (niente impedisce, secondo essi, che tutto stia come il rapporto della diagonale al lato) (2); ovvero van
2 dicendo che tutto è vero. Son discorsi, questi, in fondo, uguali a quello di Eraclito: poichè, chi asserisce che tutto è vero e tutto è falso (3), asserisce anche ciascuna di queste

---

(1) (Per questo paragrafo e s.). Non riuscendo a vedere l'errore dei ragionamenti eristici, alcuni ne accettano le conchiusioni, e tolgon valore, così, al principio di non contraddizione, e a quello connesso del terzo escluso. Altri muovono da ragionamenti non eristici. In entrambi i casi, si cominci con esigere un significato determinato di ciascun termine. Questo fu raccomandato già (4, 5 ss.) per la difesa del principio di non-contraddizione, e ora vien raccomandato anche per la difesa del principio del terzo escluso, perchè, in effetto, chi, come il supposto seguace di Anassagora, pone quel terzo (che non è nè l'una nè l'altra parte della contradittoria), fa che delle cose non si possa mai dir nulla di determinato: cfr. 4, 25.

(2) Lett.: «l'essere il diametro commensurabile». Ossia: ogni cosa è in sè contradittoria (come chi dicesse: «diametro commensurabile»).

(3) Intendo: chi asserisce che si può dire che tutto è vero e tutto falso *indifferentemente* (se, secondo Eraclito, tutto è e non è), costui vien a dire che son giuste anche le due enunciazioni separatamente prese: che tutto è vero (tanto l'essere quanto il non-essere), o tutto falso. Comunemente vien inteso, invece, che «chi dice che tutto è vero e tutto falso *insieme*, dice anche le due cose separa-

1012 b cose separatamente, sì che, se la prima asserzione è insoste-
nibile, insostenibili sono anche queste separate. Ed è evidente 3
anche che sono contraddittorie quelle che non possono esser
vere insieme. E neppure possono entrambe esser false: quan-
tunque questo secondo caso, per le ragioni dette, possa sem-
brare meno improbabile (1).

Con tutti coloro che fan discorsi di questa specie bisogna 4
comportarsi come s'è consigliato anche addietro (2): non esi-
gere che dicano se una cosa è, o non è, ma che diano un
significato a quel che dicono: di modo che dalla definizione
si possa passare alla discussione, quando siasi stabilito quel
che significhi il falso o il vero. Se enunciar il vero non è 5
altro che negare ciò ch'è falso (3), è impossibile che tutto
sia falso, poichè è necessario che una delle due parti della
contradizione sia vera. Poi, se ogni cosa si deve o affermare 6
o negare, non si può essere nel falso in entrambi i casi,
perchè una sola delle due parti della contradizione è falsa.

A questi e simili ragionamenti succede, poi, quel che 7
tutti sanno: essi si distruggono da se stessi. Chi dice, infatti,
che tutto è vero, fa vero anche il ragionamento contrario
al suo, e però dichiara non vero il suo (tale, infatti, lo di-
chiara l'avversario). E chi dice che tutto è falso, si dichiara
nel falso da sè (4). Che se si ammettono eccezioni, e il primo 8

---

tamente». Il che, evidentemente, è falso. Così, per quel che segue, che sarebbe da tradurre: «se sono impossibili prese separatamente, anche la loro unione è impossibile». Alessandro (337) dà entrambe le interpretazioni.

(1) Se le contradittorie sono semplicemente contrarie (ossia, se si considera la negazione positivamente). Le «ragioni dette» potrebber'essere, in questo caso, quelle del § 3 del capitolo precedente, in cui si accenna alla possibilità che uno intenda la contraddizione nel senso della contrarietà. Alessandro, invece, ricorre alle dottrine di Eraclito e di Anassagora, le quali favoriscono piuttosto l'opinione che non si possa affermar nulla di vero, come anche A. dice alla fine del capitolo precedente (la dottrina eraclitea è stata, nel paragrafo precedente, avvicinata a quella anassagorea).

(2) Cfr. 4, 5. *Quel che significhi il falso o il vero*: nel singolo caso. Cfr. cap. prec., 9.

(3) Il testo è guasto: ho seguito la correzione proposta dal Ross (εἰ δὲ μηθὲν ἄλλο τὸ ἀληθὲς φάναι ἢ ⟨δ⟩ ἀποφάναι ψεῦδός ἐστιν).

(4) Così anche in *Teeteto*, 171 a ss.

dice che soltanto quello dell'avversario non è vero, e il secondo che soltanto il suo non è falso, — allora, essi si troveranno a postulare sempre altri ragionamenti, veri e falsi, a sostegno di quanto affermano: poichè vero sarà riconoscere per vero il ragionamento che è vero, e così si andrà all'infinito (1).

9 Evidentemente, il vero non lo dicono nè quei che affermano che tutto sta fermo, nè quei che affermano che tutto si muove (2). Se tutto stesse fermo, vero e falso sarebbero eternamente gli stessi, invece si vede bene come tutto muta quaggiù. Colui che parla, lui stesso un tempo non era, e un
10 tempo non sarà. Ma se tutto si muove, non ci sarà nulla di vero, e però tutto sarà falso: noi abbiamo mostrato che questo non è ammissibile. Inoltre, il mutare presuppone
11 l'essere, poichè il mutamento è da qualcosa a qualcosa. E neppure si può dire di ogni cosa che talora soltanto, non

---

(1) Nel 1° caso: È falso che tutte le affermazioni sono vere. — È falso ch'è falso che tutte le affermazioni sono vere, ecc.; nel 2° caso: È vero che tutte le affermazioni sono false. — È vero che è vero che tutte le affermazioni sono false, ecc. Nel 1° caso son tutte affermazioni false che, chi sostiene che tutto è vero, deve attribuire al contradittore; nel 2° tutte affermazioni vere che, chi sostiene la tesi che tutte le affermazioni sono false, deve riconoscere come proprie. Così vero e falso, presi uno fuori dell'altro, trapassano immediatamente l'uno nell'altro: chi dice che tutte le affermazioni sono vere, è costretto a riconoscerne infinite false; chi dice che tutte sono false, deve riconoscerne infinite vere. Vero e falso, invece, sono uniti, per A., nella sintesi contradittoria, dove, soltanto, l'uno dà senso all'altro.

Si può notare in questa concezione la tendenza già a dialettizzare il pensiero in sè e per sè. L'astrattismo platonizzante e le esigenze discorsive prendono, tuttavia, il sopravvento: vero e falso si escludono senza mediarsi, in fine; e il principio di non contraddizione resta un presupposto (l'assioma supremo), una pregiudiziale, puramente negativa, della pensabilità del reale in generale (la prima condizione logica del pensiero empirico). Anche il principio del mezzo escluso, anzichè fondare il valore assoluto della sintesi contradittoria per l'attività pensante (ch'è il medio concreto in cui l'antitesi si risolve senza residuo), vien aggiunto semplicemente come corollario: chi lo nega, nega il principio di non contraddizione, e cade, infine, così come chi nega questo, nell'indeterminato. Il pensiero empirico, infatti, per la determinatezza del reale vuole l'immediatezza della distinzione e opposizione del vero al falso.

(2) Ricorda che quiete e moto già al § 15 del cap. 2 furono citati come una contrarietà riducibile a quella dell'uno e del molteplice, dell'essere e del non-essere.

eternamente, sia in quiete o in movimento. C'è qualcosa che sempre muove ciò ch'è mosso, e il primo motore, esso, è immobile (1).

---

(1) «Posset aliquis credere quod, quia non omnia moventur nec omnia quiescunt, quod ideo omnia quandoque moventur et quandoque quiescunt»: S. Tom. (748). Invece, il cielo (delle stelle fisse) muove sempre, mosso esso stesso, e Dio muove questo sempre, immobile in se stesso. Un pensiero analogo trovammo nel cap. 5, 5 e 16-17. La questione qui accennata è discussa in *Phys.*, VIII. 3.

LIBRO QUINTO

Capitolo I.

1 Dicesi principio (¹) di una cosa quello da cui si può cominciare il movimento: della linea, per es., e della via c'è
un principio da questa parte, e un altro dalla parte opposta. 1013 a
2 Ovvero, quello da cui una cosa riesce meglio: per es., nello studio si deve cominciare talvolta, non dal principio primo
3 di una cosa, ma da quello che s'impara più facilmente. Ovvero, la parte di una cosa da cui questa ha origine: per es., la chiglia di una nave, le fondamenta di una casa; negli animali, alcuni credono che tale parte sia il cuore (²), altri
4 il cervello, altri qualcos'altro. Ovvero, ciò che dà origine a una cosa senza farne parte, e da cui primieramente potè aver

(1) 'Αρχή: se ne dànno i significati principali (1-6), nel comune modo di parlare. È difficile metter un ordine rigoroso in questi qui enumerati, e far corrispondere a essi esattamente quanto riassumendo enumera e distingue nel § 8. Nè c'è rapporto qui con la discussione fatta nel lib. I intorno all'ἀρχή in senso metafisico e con la distinzione delle quattro specie di esso: benchè di queste sia facile trovar l'equivalente anche nell'enumerazione presente (2, causa finale; 3, c. materiale-formale; 4, c. efficiente; 5, c. efficiente-finale; 6, c. formale). C'è, in più, la distinzione tra l'esser il principio intrinseco o estrinseco alla cosa (così nel § 8: natura ed elementi son principii intrinseci; pensiero e deliberazione, estrinseci). Qui, dunque, ἀ. si potrebbe tradurre con «cominciamento», «inizio» o «punto di partenza» (1), «fondamento» (3), «causa» od «occasione» (4); principii sono anche i «primati» della città (5); anche oggi si parla di principii nel senso di «rudimenti» (2), o di «principii logici» (6); e via dicendo.

(2) Il cuore è la parte principale per A., come per Empedocle e Democrito; il cervello, per Alcmeone, Ippone, Platone.

inizio il movimento o mutamento: per es., il figlio dal padre e dalla madre, la contesa da un'ingiuria [1]. Ovvero ciò dalla 5
cui deliberazione dipende se qualcosa si muove o si muta: per es., i magistrati nelle città, gli oligarchi, i re, i tiranni; e principii diconsi in questo senso anche le arti, specialmente quelle che sovrastano alle altre [2]. Inoltre, ciò da cui primie- 6
ramente una cosa è fatta conoscibile, anch'esso dicesi suo principio: per es., ciò che vien premesso nelle dimostrazioni [3].

In altrettanti modi si parla di cause, poichè tutte le cause 7
son principii [4].

Ciò ch'è, dunque, comune a tutti i principii è di esser 8
ciò da cui primieramente una cosa è, o diviene, o è conosciuta; e di essi alcuni sono insiti nella cosa, altri esterni. Son principii, quindi, la natura, gli elementi, il pensiero, la deliberazione, la sostanza e il fine [5]: poichè per molte cose ciò ch'è buono e bello è principio insieme di conoscenza e di movimento.

Capitolo II [6].

Causa dicesi, in un senso, ciò di cui una cosa è fatta: 1
per es., il bronzo di una statua, l'argento di una coppa, e

---

(1) *La contesa da un'ingiuria*: son parole prese da un verso di Epicarmo, come risulta da *De Gen. An.*, I. 18. 724 a, 28.

(2) Le arti qui chiamate « architettoniche » sono soprattutto quelle che mirano alla pratica: così in *Ethica Nic.*, I. 1. 1094 a, 14. Ma anche la filosofia è considerata così, in rispetto alle altre scienze, in *Met.*, I. 2, 5 e 12.

(3) αἱ ὑποθέσεις sono certamente anche « le premesse » (Bonitz, Waitz, ecc.), come appare dal passo che vien poco dopo in b, 20 (2, 8). Ma non mi sembrano da escludere qui i principii (propri e comuni) delle dimostrazioni.

(4) Cfr. IV. 2, 5 (come per *ente* e *uno*). Principio e causa sono spesso sinonimi in A., che unisce anche i due concetti (specialmente per la scienza dei « principii e cause *prime* »). Qui *principio* nel senso del § 1 non si potrebbe considerare come *causa*; ma neppure tutte le cause son principii in senso metafisico. Causa accenna meramente a un rapporto tra due fatti, laddove « principium ordinem quemdam importat » (S. Tom., 751), e accenna piuttosto alla ragion d'essere di tutta la serie delle cause.

(5) *La sostanza e il fine*: la frase raccoglie oscuramente le quattro specie di causalità.

(6) Questo capitolo ripete quasi letteralmente il 3° del libro II della *Phys.*,

2 i loro generi (1); in un altro, la specie o esemplare (2), cioè il concetto della pura essenza, ed i suoi generi (nell'ottava, per es., il rapporto di due a uno, e in generale il numero),
3 così come le parti di esso concetto. Inoltre, ciò da cui ha principio immediatamente il mutamento o il suo contrario: per es., il deliberare è causa dell'agire; il padre, del figlio; e in generale, chi fa è causa del fatto, ciò che produce un mutamento, di ciò che muta.

4 Causa dicesi anche rispetto al fine, ossia ciò per cui si fa qualcosa: per es., si passeggia per la salute. Diciamo: perchè passeggia? per acquistar salute; e riteniamo, così rispondendo, di aver enunciato la causa. Ma così anche per le cose intermedie tra ciò che muove e il fine: per es., per la salute il dimagrare, il purgarsi, le medicine o i ferri del medico: 1013 b
le quali cose sono tutte per il fine, e differiscono tra loro in quanto alcune sono strumenti, altre sono azioni.

5 Si può dire che questi son tutti i sensi in cui si parla di cause; e poichè i sensi son diversi, ne segue che di una stessa cosa ci son cause molteplici, non accidentalmente (3): per es., di una statua lo scultore e il bronzo son cause non per altro rispetto che in quanto è statua: sebbene non nello stesso modo, ma l'uno come materia, l'altro come principio del movimento.

6 E ci sono cause reciproche: così, il lavorare è causa di buona salute, la buona salute del lavorare: ma non nello

---

dal quale sembra esser stato preso (o posto qui da A. stesso?). È degno di nota che l'ordine, col quale vengono enumerate le quattro specie di causalità, non è sempre lo stesso in A., ma varia con la natura della ricerca. Nel lib. I, cap. 3° della *Met.* vedemmo enumerata per prima la causa formale, poi la materiale, poi quella motrice e finale. Qui, ossia nella Fisica, è invertito l'ordine delle prime due. In *De Gen. An.* (I. 1. 715 a, 4) precedono la finale e la formale. Negli *Anal. Post.* (II. 11. 94 a, 20) comincia dalla formale, e per causa materiale, subito dopo, dà quel che nella logica ne tiene il luogo, le premesse di un sillogismo (queste, infatti, son citate qui, al § 8, tra gli esempi di causa materiale). In *De Somm.*, (2. 455 b, 15) son prima la finale e la motrice.

(1) *I loro generi*: v. § 9 e ss.

(2) *Esemplare*: termine platonico, adoperato qui, con allusione all'arte, per dar rilievo a quello di *specie*, o forma, nel senso della *pura essenza*.

(3) Son cause *proprie*: cfr. § 10.

stesso modo, perchè l'una è come fine, l'altra come principio del movimento.

Inoltre, una stessa cosa è causa, talvolta, dei contrari: 7
ciò che, presente, è causa di certa cosa, talvolta l'accagioniamo, assente, del contrario: per es., del capovolgimento della nave incolpiamo l'assenza del nocchiero, la cui presenza era causa di sicurezza: entrambe, la presenza e la privazione, sono cause rispetto al movimento.

Tutte le cause ora menzionate riguardano i quattro signi- 8
ficati più evidenti. Le lettere dell'alfabeto, la materia delle cose artificiali, il fuoco, la terra e gli altri elementi dei corpi, le parti del tutto, le premesse della conchiusione, son cause in quanto sono ciò da cui risulta costituita una cosa; ma alcune come sostrato (per es., le parti), altre come pura essenza (l'intero (1), la sintesi e la specie). Il seme, il medico, il consigliere, in generale ciò che produce qualche effetto, son tutte cause nel senso che da esse ha principio il mutamento o la quiete. Altre sono cause in quanto sono il bene e il fine delle altre cose, poichè, ciò per cui queste sono, vuol esser l'ottimo e il loro fine. E non si faccia differenza qui tra il bene reale e quello apparente (2).

Tali e tante, dunque, son le specie delle cause; e anche 9
i loro modi (3), per quanto numerosi, si riducono a pochi capi. Parlandosi, infatti, delle cause in molti modi, anche di quelle d'una stessa specie, alcune son tali in grado primario, altre secondariamente: causa della salute, ad es., è

---

(1) «Non la somma delle parti, ma ciò che s'aggiunge a queste: l'interezza e perfezione» (Aless. 351, 27). Così, per la *sintesi*. E però *ciò da cui risulta costituita una cosa* è da intendere, non semplicemente come «ciò di cui una cosa è fatta» (§ 1), ma nel senso del sinolo. Materia e forma son due principii immanenti in ogni caso alla natura di una cosa (diversamente dalla causa efficiente e finale).

(2) Il bene reale e quello apparente muovono ugualmente: «non è necessario che una cosa sia realmente buona e piacevole perchè si desideri, ma basta che paia» (*Top.*, VI. 8. 146 b, 36).

(3) Per ciascuna specie di causalità A. distingue vari *modi*, dei quali alcuni sono cause più immediatamente, altri meno.

il medico, e anche il pratico (1); e dell'ottava è causa il rap-
porto di due a uno, e anche il numero; e così sempre ciò
che comprende ciascun particolare.
10 Ci sono, inoltre, cause accidentali (2), e generi di esse:
per es., lo scultore è causa della statua in un senso; in un
altro, la causa è Policleto, perchè lo scultore, per avventura,
è Policleto; e così dicasi dei generi comprendenti l'accidente: 1014 a
per es., causa della statua è l'uomo, o, più in generale, l'ani-
male, perchè Policleto è uomo, e l'uomo è animale. Inoltre,
degli accidenti, alcuni son cause più remote, altre più vicine:
come se uno dicesse che causa della statua è, non soltanto
Policleto o l'uomo, ma l'esser bianco o musico.
11 E tutte, poi, o che tali siano propriamente, o per accidente,
si dicono cause o perchè hanno la potenza di agire, o perchè
agiscono: per es., della casa che si costruisce la causa è chi
sa costruire, ovvero colui che la costruisce.
12 Similmente per gli effetti delle cause: ad es., si dirà che
una cosa è causa di questa statua qui, o di una statua, o di
un'immagine in generale, e di questo bronzo qui, o del bronzo
o materia in generale (3); e nello stesso modo per le cause
13 accidentali. E queste si potranno anche unire a quelle proprie,
dicendo, ad esempio, non Policleto, nè lo scultore, ma Po-
licleto lo scultore.
14 E tuttavia tutti questi modi si riducono a sei di numero,
e di ognuno si parla in due sensi. Cause sono o quanto al

---

(1) *Il pratico*: ὁ τεχνίτης (termine più generale). — *Ciascun particolare* (καθ'ἕκαστα): qui «individuo» e «particolare» (e così i concetti opposti corrispondenti di universale e generico) non sono distinti: cfr. I. 1, 9, nota.

(2) Le precedenti son cause *proprie*. Della statua la causa propria è lo scultore, non *Policleto* in quanto è semplicemente un individuo umano: tanto meno *l'uomo*, e tanto meno ancora *l'esser bianco* (ch'è un attributo di Pol. in quanto meramente uomo). Per quest'«accidentalità» generica di uomo rispetto all'individuo, cfr. § 8 del I. 1, ora cit., e nota. Noto qui che ho tradotto letteralmente sempre μουσικός con *musico*, per comodità di espressione: è noto che il termine greco vuol indicare anche «chi è educato nelle arti e nelle scienze», l'uomo «colto», «istruito», ecc.

(3) Il bronzo è causa (materiale), «ma qui può esser preso, non come causa, ma come effetto: ci può essere una causa metallica che produce il bronzo» (Aless. 353, 17). O, come suggerisce il Ross, chi lo prepara per lo scultore.

particolare, o al genere di esso; ovvero quanto all'accidente, o al genere dell'accidente; ed entrambi i modi o vengono congiunti insieme, o si considerano separatamente. E tutte, poi, o son riguardate in atto, o in potenza [1]. Con questa differenza: che le cause in atto e quelle particolari sono e vengon meno insieme alle cose di cui son cause: per es., questo medico curante insieme a costui che sta risanando, questo costruttore [2] insieme alla casa che si sta costruendo; invece, non è sempre così per le cause in potenza, perchè insieme con la casa non perisce il costruttore.

Capitolo III.

Elemento dicesi quel primo [3] di cui risulta composta una cosa, e la cui specie non è riducibile ad altra: come, ad es., gli elementi della voce, dei quali risulta composta la voce, e in cui questa si risolve alla fine; sì che essi a lor volta 1

---

(1) Parrebbe che le sei classi dovessero essere: *proprie* o *accidentali*, *particolari* o *generali*, *attuali* o *potenziali*. Ma, poichè A. considera le particolari equivalenti alle proprie, si ha in 9-11: proprie e i loro generi, accidentali e i loro generi, attuali e potenziali. Qui ha luogo un altro spostamento: 1) particolari (= proprie), e 2) generalità di esse; 3) accidentali, e 4) generalità di esse; 5) particolari prese insieme con gli accidenti (lo scultore Policleto), e 6) generali prese insieme (l'uomo pratico). Aggiungendo il criterio dell'attualità o potenzialità a tutte sei, diventerebbero 12. Ma: *a*) l'unione dei primi quattro modi non è data come necessaria; *b*) l'attualità non può spettare alle generalità, e in effetto A. parla qui di cause particolari. Sì che, in conchiusione, il criterio più chiaro della classificazione è quel primo.

(2) Sott. «che sta costruendo». Nell'esempio bisognerebbe, propriamente, considerare l'effetto nel processo del divenire: se no, non c'è bisogno che l'individuo risanato muoia o la casa costruita rovini, per che il medico e il costruttore restino come potenze (di altri effetti). (Ric., a proposito di quest'ultimo, l'istanza del tessitore e dell'abito nel *Fedone*).

(3) Nel greco è aggiunto «insito» (ἐνυπάρχοντος), che indica il carattere distintivo di *elemento* (principii e cause possono non esser insiti). Perciò in XII. 4. 1070 b, 22 si chiamano elementi la *specie*, la *privazione* e la *materia*. Cfr. nota a lib. I. 8, 10. Un altro carattere è dato dall'essere specificamente indivisibile, sì che la materia si trova negli elementi già in parte attuata e determinata: così nei c. d. corpi semplici (divisibili quantitativamente, non qualitativamente: una sillaba, invece, si divide in lettere qualitativamente diverse).

non possono più risolversi in altri di specie diversa dalla loro, ma, quand'anche vengano divisi, dànno luogo a parti della stessa specie, così come dividendo l'acqua si ha acqua
2 (non così per la sillaba). Similmente, coloro che parlano degli elementi dei corpi, intendono ciò in cui si risolvono i corpi alla fine, e che non è riducibile più ad altro di specie differente: e, o ne ammettano uno solo o più, questi essi chia-
3 mano elementi. Parimenti dicasi degli elementi delle figure geometriche [1] e delle dimostrazioni in generale: le dimostrazioni prime ed implicite in molte altre, quelle appunto 1014 b
si chiamano elementi delle dimostrazioni: di tal fatta sono i primi sillogismi [2] risultanti di tre termini, di cui uno è il medio.

4 Di qui viene che per metafora si chiami elemento ciò che, essendo uno e piccolo, può servire a molte cose, sì che anche ciò ch'è piccolo, semplice e indivisibile si chiama elemento.
5 E di qui viene che si considerano come elementi le cose più universali, perchè ciascuna di esse, essendo una e semplice, si trova in molte cose, o in tutte o nel maggior numero [3]: donde, anche, l'unità e il punto sembrano ad alcuni che sian principii. Ora, poichè i così detti generi sono universali e indivisibili (chè di essi non si dà definizione), alcuni chiamano elementi i generi, e più questi che le differenze, perchè il genere è più universale: infatti, dove c'è la differenza, il genere non manca mai, ma non sempre dove c'è il genere, c'è anche la differenza.

6 Tutti questi significati hanno questo in comune: che elemento di ogni cosa è quel primo che la costituisce.

---

(1) O «proposizioni», «teoremi», «dimostrazioni», ecc.: cfr. III. 3, 2.

(2) Forse «sillogismo» qui vale ragionamento in generale, e «primi sillogismi» son le figure del sillogismo propriamente detto. Per il Ross sono «i sillogismi primari (opposti ai soriti), aventi soltanto tre termini e un unico medio».

(3) Questi sono universali che hanno ancora qualche contenuto; quelli son generi sommi, indefinibili (mediante il genere e la differenza specifica): tali volevan essere l'Uno e l'Ente dei Pitagorici e dei Platonici (cfr. III. 3).

Capitolo IV.

Natura (¹) si dice, in un senso, la genesi delle cose che hanno un lor crescimento (come se uno pronunziasse lungo l'υ di φύσις). 1

In un altrò, ciò ch'è primitivo in una cosa, e da cui questa si svolge (²). 2

In un altro, ciò che dà il primo movimento a ognuna delle cose naturali, ed è immanente ad esse in quanto sono quel che sono (³). 3

E diconsi avere un lor crescimento quante cose aumentano di qualcos'altro per un contatto sì che le parti siano unite, o aderenti, come negli embrioni, organicamente (⁴). Tale unione differisce dal contatto, perchè in questo basta che le parti si tocchino, mentre in quella c'è qualcosa d'uno e identico tra l'una e l'altra parte, che le fa crescere insieme, invece che toccarsi semplicemente, e ne fa una cosa sola in rispetto alla continuità e quantità, ancorchè non qualitativamente (⁵). 4

---

(1) L'argomento è trattato, similmente in *Phys.*, II, 1. A. vuol cavare l'etimologia di φύσις da φύω, che nella maggior parte dei tempi ha l'υ lungo. È dubbio che φύσις avesse in origine questo significato di γένεσις, oltre quello che anche noi intendiamo per «natura» di una cosa.

(2) Forse, come pensa il Bonitz, il *seme*.

(3) Non estrinseco, dunque, nè appartenente alla cosa per altra considerazione che l'esser suo proprio (non così, per es., se uno cade).

(4) (Difficile a tradursi il συμπεφυκέναι e il προσπεφυκέναι = aver una natura in comune, o una natura in rapporto con altra, intendendo di esseri viventi). Il contatto non basta: chè questo può essere, come in un mucchio di pietre, un aumento materiale, non un φύεσθαι (un crescere nel senso di svolgimento). Le parti debbono formare un'unità organica; o, se si tratta di due cose diverse (il feto, per es., nel seno della madre), esser unite vitalmente tra loro.

(5) Sembra riferirsi alla diversità delle parti di un organismo (se non anche all'altro caso accennato, della simbiosi vera e propria). — Un altro punto un po' oscuro è quel «qualcos'altro» in principio del paragrafo, che par accennare al nutrimento: per questo non basta il contatto, certamente; ma il discorso che segue non sembra più a proposito, perchè, più che la trasformazione e l'assorbimento del cibo, riguarda, evidentemente, le parti di uno stesso organismo o l'unione di due organismi (dove, poi, il processo di nutrizione, in quanto differisce dal semplice contatto, è lo stesso).

5 Inoltre, natura dicesi ciò da cui originariamente son costituite o generate alcune cose naturali, quand'esso sia informe e immutabile nella potenza che gli è propria: così il bronzo dicesi natura di una statua o degli utensili di bronzo, il legno di quelli di legno, e via dicendo: chè da essi vien prodotto ciascuno di questi oggetti, in cui resta intatta la materia prima (1). E nello stesso modo alcuni chiamano natura gli elementi delle cose naturali, chi dicendola fuoco, chi terra, chi aria, chi acqua, chi qualcos'altro simile, chi più d'una di queste cose, chi tutte insieme.

6 Inoltre, natura vien chiamata, in altro senso, la sostanza (2) degli esseri naturali, per es., da coloro che dicono la natura esser la composizione originaria delle cose, ovvero come Empedocle dice: 1015 a

Niente, di ciò che è, ha una natura,
ma soltanto la mescolanza e separazione delle cose mescolate,
e natura è il nome dato a esse dagli uomini.

7 Perciò, anche, delle cose che sono o si generano per natura, quand'anche sia presente ciò da cui naturalmente deriva il loro essere o generarsi, diciamo che non ancora hanno la loro natura, finchè non posseggono la specie e la forma.

---

(1) (Alla l. 27, con la volgata, ho omesso il μὴ: «alcune cose [non] naturali»). Resta intatta la materia prima, nel senso che il bronzo resta bronzo, anche se con una forma che prima non aveva (onde, in certo modo, era *informe*). A. con l'esempio di cose artificiali vuol dar un'idea della materia in quanto volgarmente è considerata reale indipendentemente dalla forma: ch'è l'idea da cui mossero i Fisiologi, studiati nel lib. I. «Dispositiones formae non salvantur in generatione; una, enim, forma introducitur altera abiecta. Et propter hoc formae videbantur esse quibusdam accidentia, et sola materia substantia et natura, ut dicitur in 2° Physicorum» (S. Tom., 817). A. distinguerà, poi, tra materia prima (qui non è in questo senso) e materia seconda.

(2) Sostanza, qui, è l'essere sostanziale, intimo, delle cose, riguardato dapprima come un composto *originario*, non quello attuale e immediato: già accennante, così, secondo A., al concetto di essenza. Cfr. per Anassagora il lib. I. 8, 10-14. Per Empedocle, cfr. Diels, fr. 8, dove il passo è riferito integralmente. A. interpreta la φύσις di questi versi empedoclei come «natura permanente». Altri, più comunemente, pensano che E. voglia dire che non c'è, in senso assoluto, generazione o morte di nulla, ma solo mescolarsi e separarsi dei quattro elementi.

Per natura, dunque, ogni cosa risulta di queste due, ma- 8
teria e forma: per es., gli esseri viventi e le loro parti. E natura è tanto la materia originaria (e questa di due maniere: o quella ch'è tale in rispetto a una cosa particolare, o in generale: per es., delle opere in bronzo è materia originaria (1) rispetto a esse il bronzo, ma in generale è forse l'acqua, se tutto quel che si può liquefare è acqua), quanto la specie e
la sostanza, che è il fine della generazione. E di qui, per 9
estensione di significato, si dà il nome di natura ad ogni sostanza in generale, perchè anche la natura è una specie di sostanza (2).

Segue dalle cose dette (3) che natura, nel suo senso pri- 10
mario e proprio, è la sostanza di quegli esseri che hanno in se stessi, in quanto tali, il principio del movimento: poichè la materia si dice natura per la capacità di ricevere questo principio, e così il generarsi e il crescere perchè son movimenti che partono di lì. E natura è in questo senso il principio del movimento degli esseri naturali immanente a essi in qualche modo; o in potenza, o attualmente.

Capitolo V.

Necessario dicesi quello senza del quale, come concausa (4), 1
non si può vivere: ad es., il respirare e il cibo sono una cosa necessaria per l'animale: non se ne può far senza.

---

(1) Materia originaria (πρώτη), in senso generale, qui, è quella del genere ultimo (primo) di più cose. — Tutto quel che si può fondere o liquefare è acqua, si dice anche nel *Timeo*, 58 d.

(2) Quella ch'è unita alla materia, nel processo del divenire: di qui l'estensione del termine natura alla sostanza in generale (anche a quelle che son fuori di quel processo e, come le sostanze puramente intelligibili, prive di materia).

(3) Riassume e conchiude con l'approfondimento del 3° significato, ch'è il fondamentale. — Alessandro (360, 11): « *In potenza*, come l'anima nel seme; *in atto*, quando sia divenuto già un animale: la forma immanente nella materia (τὸ ἔνυλον εἶδος) è per tutti gli esseri naturali il principio di quel movimento ch'è la generazione ».

(4) συναίτιον: noi diremmo « condizione » (necessaria, non sufficiente). È una necessità designata altrove come « ipotetica » (*Phys.*, II. 9. 199 b, 34): tale è anche, per A., la realtà della materia rispetto alla forma.

2 E quello senza del quale non può esserci o prodursi il bene, nè si può respingere o evitare il male: il bere la medicina, ad es., per risanare, e il navigare ad Egina per esigere il danaro (1).

3 Inoltre, ciò ch'è effetto di violenza e la violenza (2): cioè, quello che impedisce o contrasta l'inclinazione e il proposito. Di fatto, ciò ch'è per violenza si dice necessario, e perciò anche doloroso, come anche Eveno dice: « Poichè ogni cosa necessaria è molesta di sua natura ». E la violenza è una specie di necessità, come anche Sofocle dice: « Ma la violenza mi fa necessariamente far ciò ». E la necessità sembra cosa contro cui non val la persuasione, e giustamente, chè essa è contraria al movimento che si fa secondo un proposito ragionato.

4 Inoltre, ciò che non può essere altrimenti diciamo necessario che sia così. Anzi, da questo significato del « necessario » derivano in certo modo tutti gli altri: poichè allora si dice che uno è forzato a fare o patire di necessità, quando 1015 b
non può seguire la sua inclinazione perchè gli è fatta violenza: chè quella è una necessità per la quale non si può altro. E dicasi lo stesso per le concause del vivere e del bene: quando non sia possibile nè il bene, nè il vivere ed esistere senza alcune di esse, queste sono necessarie, e la ragione di ciò è, appunto, una specie di necessità.

5 Aggiungi, tra le cose necessarie, la dimostrazione, perchè, se qualcosa è stato dimostrato assolutamente, non può esser altrimenti; e causa di ciò son le premesse, dalle quali si fa il sillogismo, se son tali che non possano esser altrimenti.

6 Delle cose alcune hanno del lor esser necessarie una causa altra da esse; altre, no: anzi, esse son causa per cui altre

---

(1) Può darsi che accenni, come il Christ suppone, a un fatto ricordato in una lettera di Platone (13a). V. Ross.

(2) Per la βία v. *Eth. Nic.*, lib. III. 1, dove il concetto è approfondito: « forzato (βίαιον: l'effetto della violenza) è ciò il cui principio è di fuori, e tale che, chi opera o chi sopporta, in nulla vi conferisca » (Cfr. Dante, *Par.*, IV, 73). E per la προαίρεσις, cap. 2 e 3: l'impulso, nell'azione, dev'esser guidato dalla ragione che delibera sul da farsi: donde il proponimento. — *Eveno*: sofista e poeta, di Paro, ric. più volte da Platone. — *Sofocle*: v. *Elettra*, 256.

sono necessarie. Laonde necessario, nel senso primo e proprio, è il semplice, perchè questo non può essere in più modi, sì che non può esser ora in un modo ora in un altro: chè sarebbe, allora, già in molti modi [1]. Se ci sono, dunque, 7
esseri eterni e immobili [2], nulla c'è per essi di forzato e contro natura.

Capitolo VI.

Uno si dice sia per accidente, sia per se stesso [3]. 1
Per accidente, come «*Corisco e musico*», e «*Corisco mu-* 2
sico»: poichè è lo stesso dire «Corisco e musico» e «Corisco musico». Ovvero: «*musico e giusto*»; o: «*Corisco musico e Corisco giusto*». Di tutte queste cose, infatti, l'uno si dice per accidente: «giusto e musico» perchè accidenti d'una sola sostanza, «musico e Corisco» perchè il primo è un accidente del secondo. Similmente, in certo modo, anche «*Corisco musico*» unito a «*Corisco*» fa una cosa sola, perchè in questo discorso c'è una parte ch'è accidente dell'altra: ossia «musico» di «Corisco». E così dicasi di «Corisco musico» unito a «Corisco giusto», perchè entrambi hanno una parte ch'è accidente d'una stessa altra [4].

---

(1) Nota qui (come altrove, spesso) l'improvviso passaggio dal *pensiero* (dove solo ha un senso la necessità) alle *cose*. L'impossibilità (la negazione) del contrario diventa semplicità dell'essere (l'essere in un modo solo), propria di ciò ch'è eterno (non ora in un modo, ora in un altro). Ma, poi, tra queste *cose* rientrano, come qui, τὰ πρῶτα, i principii delle dimostrazioni, e le pure essenze indivisibili.

(2) Se a *immobili* si sostituisce *immutabili*, tra questi esseri (o cose) eterni ci sono anche i cieli, oltre Dio e le Intelligenze motrici. Anche in VI. 2. 1026 b, 28 la βία vien messa da parte (riguarda, infatti, l'Etica) e la necessità posta in opposizione all'accidente.

(3) L'uno è qui considerato nelle cose, e insieme come predicato delle cose ossia riguarda la questione: quando è che le cose (in sè e nel discorso) hanno unità, o accidentale (1-3), o essenziale (4-12). La distinzione deriva dal considerarle unite o dalla parte degli accidenti, o dell'essenza. — Poi, si farà questione del concetto in sè e per sè (13-15).

(4) Il giudizio qui è considerato analiticamente, anzi verbalisticamente, come accoppiamento di due termini: *a*) di una sostanza con un accidente; *b*) di due accidenti d'una stessa sostanza, sottintesa; *c*) di questa sostanza con i due accidenti separatamente considerati; *d*) di questa sostanza unita all'accidente con la sostanza senz'altro. Il caso fondamentale è il primo.

3 Ugualmente se l'accidente si predichi del genere o di qualche nome universale (1): si dica, poniamo, che «*uomo*» e «*uomo musico*» è lo stesso: infatti, o si dice così perchè «musico» è accidente dell'«uomo», ch'è un'unica sostanza; ovvero, perchè entrambi sono accidenti di qualche individuo, poniamo, di Corisco (salvo che non gli appartengono entrambi allo stesso modo, ma l'uno, senza dubbio, come genere e nella sostanza; l'altro, come proprietà o affezione della sostanza). Questi sono, dunque, i modi in cui l'uno si dice delle cose per accidente.

4 Invece, di quelle di cui si dice per se stesse, alcune si dicon così perchè sono continue: poniamo, a un fascio dà 1016 a
continuità la corda, ai pezzi di legno la colla; e una linea, se, ancorchè spezzata, sia continua, si dice ch'è una; e così, anche, ciascuna parte dell'organismo, una gamba o un braccio. A queste stesse, tuttavia, l'uno si applica meglio se sono continue naturalmente che se son tali artificialmente.

5 Continuo, poi, si dice ciò di cui per se stesso il movimento è unico (2), e non può esser diverso; ed è unico il movimento di ciò in cui esso è indivisibile, e indivisibile nel tempo. E continuo per sè è ciò che non è uno per contatto soltanto: che se tu ponessi dei legni l'uno accosto all'altro, non diresti che facciano nè un legno solo, nè un sol corpo, nè un solo continuo di altra specie.

6 Ciò che, comunque, è continuo, si dice uno anche se abbia una piegatura: meglio, tuttavia, se non l'ha: la tibia o il femore, per es., più della gamba, perchè il movimento della

---

(1) Il termine che fa da soggetto nel giudizio può essere, non un individuo (come nel par. prec.), ma un genere, o un universale (questo può anche non essere un genere *reale*, ma un mero κοινόν, come l'uno e l'essere, o un termine negativo, o di rapporto: cfr. nota a I. 9, 30; VII. 3, 1). — *Salvo che*, ecc.: dei due accidenti uno è essenziale: cfr. nota a I. 1, 8. — *Proprietà e affezione* (ἕξις e πάθος): cfr. nota a I. 3, 8.

(2) Cfr. *Phys.*, V. 3-4, in cui si parla più ampiamente del continuo e dell'unità del movimento. Il passaggio tra i due concetti (che alcuni a torto rimproverano ad A. di unire insieme) è dato dalla concezione della natura, dianzi definita come «la sostanza degli esseri che hanno in sè il principio del movimento», anzi come «il principio del movimento immanente a essi» (4, 10).

gamba può non esser uno. E la retta è più una di quella piegata: anzi quella piegata e che fa angolo, la diciamo e non la diciamo una, perchè il movimento delle sue parti può essere, ma anche non essere, simultaneo; laddove quello della retta è sempre simultaneo, e nessuna parte di essa, che abbia grandezza (1), sta ferma mentre un'altra si muove, come avviene in quella piegata.

Inoltre, si dice uno, in altro senso, ciò di cui il sostrato 7
non ha differenze specifiche. E non l'ha in quelle cose la cui specie sia indivisibile alla sensazione. Tale sostrato è o quello che si presenta per primo, o l'ultimo rispetto allo stato finale: poichè e si dice uno il vino e una l'acqua in quanto indivisibili nella specie; e si dice uno di tutti i liquidi, come dell'olio, del vino, e di ogni cosa che possa liquefarsi, perchè il sostrato ultimo di essi è lo stesso, essendo essi tutti acqua o aria.

E l'unità si dice anche per quelle cose di cui unico è il 8
genere pur differenziato dalle opposte differenze: e tutte queste si dice che sono una cosa sola, perchè unico è il genere che fa da sostrato alle differenze (per es., cavallo, uomo, cane hanno qualcosa d'uno, perchè tutti sono animali), e quasi allo stesso modo come una è la materia (2). Talora, dunque, l'uno si dice così di queste cose; tal'altra, quando sono le specie infime del loro genere, si dice che sono una stessa cosa rispetto al genere superiore: al genere, cioè, ch'è più su del loro: così l'isoscele e l'equilatero sono la stessa e

---

(1) La linea retta può roteare soltanto intorno a un punto, che resti immobile; della spezzata, uscendo dal piano, anche una parte vera e propria (estesa) può restar ferma.

(2) V. par. prec. — Le linee 29-30 hanno un testo incerto, molto tormentato. È da escludere che A. non conoscesse le regole elementari della logica ch'egli ha insegnata alla scuola (alcuni commentatori moderni perdono, talora, questo criterio elementare). Un senso corretto, dato il testo com'è, sembra questo: quando si tratta delle specie infime (o generi prossimi all'individuo: cfr. III. 3, 5), la loro unità (identità) vien riposta, *nel comune modo di parlare*, talora nel genere immediatamente superiore (uomo e cavallo hanno in comune l'*animalità*), talora in quello ch'è più su (uomo, cavallo, cane, ecc. son tutti ugualmente *esseri viventi*): così, dell'isoscele e dello scaleno diciamo che sono ugualmente *figure*, anzichè *triangoli*.

unica figura, perchè triangoli ambedue, ma non gli stessi in quanto triangoli.

9 Inoltre, uno si dice tutto ciò di cui il concetto che n'esprime la pura essenza sia indivisibile rispetto (1) a un altro esprimente del pari la pura essenza d'una cosa (chè per se stesso ogni concetto è divisibile). Così, appunto, una cosa che aumenta o decresce è una, perchè uno è il suo concetto: come uno è il concetto della specie per le superfici.

10 In generale, uno è soprattutto ciò la cui intellezione è 1016 b
indivisibile, e la cui pura essenza si apprende con un atto che non può esser separato nè quanto al tempo, nè quanto al luogo, nè quanto al discorso (2): tali, soprattutto, sono le sostanze. Ma, universalmente parlando, diconsi esser una sola le cose che non ammettono divisione, in quanto non l'ammettono: poniamo, uno è l'uomo, per le cose che non ammettono divisione in quanto a uomo; uno l'animale, se non l'ammettono in quanto ad animale; una la grandezza, se in quanto a grandezza.

11 Dunque, la maggior parte delle cose si dicono une perchè producono o hanno o patiscono o riguardano qualcos'altro ch'è uno (3). Ma tali in senso primario diconsi quelle di cui

---

(1) Il πρός della l. 33 è generalmente inteso come «da»: si tratta, allora, di due nozioni che o sono identiche perchè si riferiscono alla stessa cosa, o sono specie dello stesso genere (quest'ultimo caso ripeterebbe quello del par. prec.). Credo giusta anche la mia interpretazione: diciamo uno un concetto (sebbene in sè divisibile) per distinguerlo da un altro: e però, sia che la *cosa* aumenti o diminuisca, sia che il concetto ammetta diversità intrinseche (come le varie specie di superfici), diciamo sempre ch'è lo stesso.

(2) L'atto del νοῦς unifica il molteplice nell'unità della sostanza, la quale è, così, indivisibile per il luogo (individui diversi), per il tempo (in cui differisce uno stesso individuo); indefinibile, nel senso dell'analisi logico-discorsiva. — Se alla l. 4 si conserva il γάρ (ch'io ho sostituito col δέ del cod. E), allora il pensiero vien unito più strettamente al precedente, dove, infatti, io ho usato il singolare invece del plurale per non indebolire il germe speculativo profondo ch'è in esso. Ma qui si vede bene che A. guarda, oltre che alla cosa in sè, alle cose nella loro molteplicità: due o più cose, per quanto diverse per altri rispetti, possono coincidere in un concetto specifico o generico, o per la figura. Se anche la 2ª parte del par. si volesse intendere nel senso della 1ª, della cosa in sè, allora *grandezza* potrebbe accennare, anzichè alla figura, al continuo: conforme alla distinzione nel par. seg.

(3) «Plurima sunt, quae dicuntur unum, ex eo quod faciunt unum: sicut plures homines dicuntur unum, ex hoc quod trahunt navem. Et etiam dicuntur aliqua

una è la sostanza: e questa è una o per continuità, o per specie, o per il concetto. Infatti, noi contiamo come più di una le cose che o non sono continue, o di cui non è unica la specie, o non è unico il concetto.

12 Inoltre, per un rispetto diciamo una ogni cosa che sia continua per quantità, ma per un altro rispetto non la diciamo tale se non formi qualcosa d'intero: non abbia, cioè, un'unica specie. Così, vedendo le parti di una calzatura, comunque accozzate insieme, noi non diremmo che sono una cosa sola, in ogni caso (se non sia per la continuità); sì bene quando siano così disposte da essere una calzatura ed avere già una qualche forma [1]. Per ciò, anche, di tutte le linee la più una è quella circolare, poichè intera e perfetta.

13 L'essenza dell'uno [2] è quella d'esser un principio del numero. Poichè la prima misura è un principio: e ciò per cui noi cominciamo a conoscere ciascun genere di cose, quello è la misura prima di esso. L'uno è, dunque, principio del conoscibile per ogni genere di cose. Ma esso non è lo stesso per tutti i generi: qui è il diesis [3], lì la vocale o la consonante; e altra è l'unità per il peso, altra per il movimento.

---

unum, ex eo quod unum patiuntur: sicut multi homines sunt unus populus, ex eo quod ab uno rege reguntur. Quaedam vero dicuntur unum ex eo quod habent aliquid unum, sicut multi possessores unius agri sunt unum in dominio eius. Quaedam etiam dicuntur unum ex hoc quod sunt aliquid unum: sicut multi homines albi dicuntur unum, quia quilibet eorum albus est» (S. Tom., 868). — Queste cose si dicon une riferendosi *ad altro* ch'è uno. Invece, la distinzione, che segue, riguarda direttamente le cose per la continuità (4-6), per la specie (8), per il concetto logicamente considerato o nell'atto del νοῦς (9-10). Manca l'unità per la materia (7). E il *concetto* è staccato dalla *specie*, con cui pure altre volte coincide (ma *specie*, qui, equivale a *genere reale*, e però il concetto si avvicina più all'*universale*).

(1) Nel concreto è, così, l'unità reale dei due punti di vista dell'unità: materiale (il continuo) e formale (il concetto).

(2) Si passa alla pura essenza dell'uno: alla definizione del concetto puro (diremmo noi). Cfr. lib. X. 1, 8 ss., dove quanto segue, e gran parte di questo capitolo, è rielaborato con maggiore chiarezza.

(3) Il diesis è l'intervallo minimo in musica: cfr. X. 1, 11-12. Non si scordi che, sebbene qui con qualche inconveniente, ho tradotto μονάς con *unità*, ch'è per noi il termine aritmetico corrente. Il punto ha una θέσιν, si può localizzare (§ 14).

14 Ma in ogni caso l'uno è indivisibile o per la quantità o per la specie. Ora, l'indivisibile nella quantità (e come quantità) si chiama *unità*, se è indivisibile in ogni verso e non ha posto; ma se è indivisibile per ogni verso, e tuttavia ha un posto, si chiama *punto*; se divisibile in una sola dimensione, *linea*; se in due, *superficie*; se in tutte e tre, *corpo* (quantitativamente considerato). E all'inverso, ciò ch'è divisibile in due dimensioni, è *superficie*; in una sola, *linea*; ciò che quantitativamente non è divisibile per nessun verso, *punto* e *unità*: questa non ha posto, quello sì.

15 Inoltre, l'unità delle cose può essere o per il numero, o per la specie, o per il genere, o per analogia: c'è unità numerica dove la materia è unica, specifica quando unico è il concetto, generica quando lo schema categorico è lo stesso, analogica quando due cose stanno tra loro come una cosa a un'altra. E i modi precedenti implicano sempre quelli che vengon dopo: così, dove l'unità è numerica, è anche specifica, ma dov'è specifica non sempre è numerica; e se è 1017 a
specifica, è anche generica, ma, se è generica, non però è anche specifica, sì analogica; ma se analogica, non è generica sempre (1).

16 È poi evidente che le cose si diranno *molte* in sensi opposti a quelli dell'uno: o perchè non hanno continuità; o perchè hanno una materia (sia la prima o l'ultima) che si può dividere in varie specie; o perchè sono parecchi i concetti che ne esprimono la pura essenza (2).

---

(1) Come bene osserva il Ross, questo paragrafo corrisponde ai §§ 7-10, così come i precedenti 13-14 a 4-6. Prima, infatti, A. ha distinti quelli che si possono chiamare i vari gradi di concretezza dell'unità dal punto di vista quantitativo; qui egli distingue i vari gradi di concretezza dell'unità dal punto di vista qualitativo. L'unità numerica, infatti, è qui quella dell'individuo del tutto determinato, il quale implica in sè tutte le altre specie di unità. La più astratta di queste è l'analogica, la quale non è sempre generica, perchè può essere tra generi diversi. — *Lo schema categorico*: nota qui il termine *categoria* usato come equivalente a *genere* (le categorie, infatti, sono come i generi sommi dei predicati).

(2) La distinzione è in corrispondenza a quella dell'unità essenziale delle cose (§§ 4-12).

Capitolo VII.

Essere ([1]) si dice di una cosa o per accidente, o in sè. 1
Per accidente ([2]): se diciamo, per es., che *«il giusto è* 2
musico», o che *«l'uomo è musico»*, o che *«il musico è uomo»*;
in senso simile a quello in cui si direbbe che il musico co-
struisce una casa, perchè a chi la costruisce accade d'esser
musico, o al musico di esser un costruttore. Dire, infatti,
«questa cosa è quest'altra» significa «a questa cosa accade
di esser quest'altra». Così, appunto, nei casi citati: quando
diciamo che «l'uomo è musico», e che «il musico è uomo»,
e che «il bianco è musico» o che «il musico è bianco»,
diciamo così, nell'ultimo caso, perchè entrambi gli attributi
sono accidenti di una stessa cosa; nei primi, perchè l'attri-
buto è un accidente della cosa, ovvero, per «il musico è
uomo», perchè a questo accade di essere musico. Si dice così
anche che *«il non-bianco è»*, perchè ciò di cui esso è un
accidente, quello, propriamente, *è*. Le cose, dunque, che si 3
dicono essere per accidente, si dicono così o perchè entrambe
sono attributi di una stessa cosa, o perchè l'una propriamente
è e l'altra è suo attributo, ovvero perchè quella propriamente
è ([3]), della quale è attributo quello di cui essa si predica.
Invece, essere in sè si dice in tutti i significati che l'essere 4
ha nelle figure della categoria ([4]): poichè tanti sono i modi

---

(1) Per questi quattro significati dell'essere, cfr. anche VI. 2, 1-3; anche (salvo l'accidente) IX. 10, 1; XIV. 2, 8.

(2) Cfr. i casi dell'unità accidentale nel capitolo precedente.

(3) ἔστιν. Dal senso, del resto, è facile distinguere quando l'essere ha valore non semplicemente di affermazione, ma anche esistenziale (meglio, qui: sostanziale). — *Della quale* (uomo) *è attributo* (musico) *quello* (che fa da soggetto) *di cui essa si predica*: nel giudizio «il musico è uomo». Sì che il rapporto fondamentale nei due ultimi casi è lo stesso (quanto all'esistenza sostanziale o accidentale dei termini).

(4) La cosa, considerata per se stessa, è una οὐσία (il sinolo, l'esistente) che ha varie determinazioni qualitative, quantitative, ecc. Questo è un primo significato delle Categorie. Il pensiero, quindi, distingue in essa quel che è permanente da quel che è transitorio: la categoria fondamentale (la sostanza), che dà l'essenza di una cosa, dalle categorie secondarie o accidentali, le quali non ne dànno

in cui si dice, e altrettanti sono questi significati. Ora, poichè dei predicati alcuni significano che cosa è una cosa, altri la qualità, altri la quantità, altri la relazione, altri il fare o patire, altri il dove, altri il quando, essere in sè si dice nello stesso
5 modo di ciascuno di questi significati. Poichè non fa differenza dire « l'uomo è risanante » e « l'uomo risana », ovvero « l'uomo è camminante » o « tagliante » e « l'uomo cammina » o « taglia » (1). E così per gli altri casi.

6 Di più, l'essere e l'« è » significa che « è vero »; il non essere, che « non è vero, ma falso »; e questo, tanto per l'affermazione, quanto per la negazione. Per es., chi dicesse *è* di Socrate musico, o non-bianco, intendendo che questo *è vero*; oppure dicesse *non è* della diagonale commensurabile al lato, intendendo che *è falso* che sia commensurabile (2).

7 Di più l'essere e « ciò che è », nei casi su menzionati, si 1017 b
può dire per significare tanto la potenza, quanto l'atto (3). Noi diciamo che è un veggente tanto chi è veggente in potenza, quanto chi è in atto; e che sa, tanto chi può far uso del

---

l'essenza. Qui le categorie assumono le forme (*figure*) della predicazione, e il giudizio che ne vien fuori, in quanto esprime l'appartenenza di una qualità o proprietà a una cosa, è un giudizio accidentale. Di questo si è parlato nei paragrafi precedenti (delle forme di questo giudizio, che potremmo dir empirico). — Altra cosa è chiedersi « che cosa è » qualcosa, nel senso del concetto: qui si chiede l'essenza nel senso della sua intelligibilità. Ma questa domanda noi la possiamo fare, non soltanto per la sostanza, ma per tutte le categorie (che cosa è il bianco? che cosa è la salute, o la malattia? che cosa è il numero? ecc.). Cfr. *Top.*, I. 9. 103 b, 27.

È noto che l'elenco completo delle dieci categorie è soltanto in *Cat.*, 4. 1 b, 25, e in *Top.*, I. 9. 103 b, 20. Qui son otto (manca il κεῖσθαι e l'ἔχειν). Più spesso ne son ricordate meno. — *Tanti... altrettanti*: per il pensiero che precede e per quello che segue, sarebbe più naturale invertire i termini di questo rapporto.

(1) Evidentemente, questi non posson servir d'esempio di giudizi essenziali. Si dice soltanto che l'essere è implicato in tutte le forme predicative, anche se non esplicitamente espresso.

(2) Uno dice Socrate è bianco o non-bianco (affermazione o negazione): l'altro, interrogato se è così, o no, risponde *è* per dire *è vero*; oppure *non è* per dire *non è vero* (« non è vero » che la diagonale sia commensurabile). È questione, dunque, meramente discorsiva (il sì o il no, di chi intende approvare o disapprovare). Cfr. note a IV. 4, 20 e 7, 8.

(3) Cfr. 2, 14, dove la distinzione raddoppiava i casi precedenti. *Ermete*: cfr. III. 5, 9; e IX, 6, 3. Per la linea (data come sostanza) usa il linguaggio pitagorico-platonico, come osserva il Ross.

sapere, quanto chi ne usa; e tranquillo diciamo tanto chi è già, quanto chi è in grado di esser tranquillo. E similmente per le sostanze: diciamo che Ermete *è* nella pietra, la metà della linea nella linea, e che è frumento anche se non è ancora maturo. Quando poi una cosa si può dire in potenza, e quando non ancora, si determinerà altrove (1).

Capitolo VIII.

Sostanza (2) si chiamano e i corpi semplici — come terra, 1
fuoco, acqua, e altri tali — e in genere i corpi e le cose composte di essi (siano esseri viventi o divini), e le loro parti. Tutte queste cose si dicono sostanze perchè non esse si dicono di un sostrato (3), ma tutto il resto si predica di esse.

In un altro modo si dice sostanza ciò che, immanendo in 2
tali cose che non si predicano di un sostrato, è causa del loro essere: così l'anima per l'essere vivente.

Inoltre, secondo la maniera di parlare di alcuni (4), tutte 3
quelle parti intrinseche in tali cose, che le determinano e significano il loro esser « alcun che di determinato », tolte le quali si toglie l'intero: per es., tolta la superficie si toglie il corpo; e così la linea per la superficie. E in generale il numero sembra a taluni così fatto: tolto esso, dicono, non c'è più nulla; ed esso determina ogni cosa.

Aggiungi: la pura essenza, di cui il concetto è dato da 4
una definizione, anch'essa si dice sostanza di ciascuna cosa (5).

---

(1) Vedi IX. 7-9.

(2) Cfr. VII. 2-3; VIII. 1-2.

(3) Sostrato o soggetto (come si dice riferendosi al giudizio: ma A. usa il termine per entrambi i rispetti, oggettivo e soggettivo; o meglio, reale e logico).

(4) Ho anticipato di alcune linee quest'inciso (che nel testo è dove parla della superficie) seguendo il Bonghi: è chiaro che A., parlando di *parti* (μόρια), usa il linguaggio stesso dei Pitagorici-Platonici (cfr. nota a cap. prec., 7): per questi cfr. III. 5, 1 ss.

(5) Si ripiglia il concetto del § 2 allargandolo: l'essenza, infatti, come puro concetto (che si esprime in una definizione: cfr. VII. 4, 9), abbiam visto dianzi (7, 4), si estende, oltre che alla sostanza, anche agli accidenti; e la sostanza, nella

5 Risulta, dunque, che sostanza si dice in due modi: l'ultimo sostrato [1] che non è mai predicato di altra cosa; e ciò ch'è « un alcunchè di determinato » e separabile, quale è in ciascuna cosa la forma e la specie.

CAPITOLO IX.

1 Identiche si dicono le cose, in primo luogo, per accidente [2]: il *bianco* e il *musico*, ad es., sono lo stesso, perchè accidenti dello stesso; e *uomo* e *musico*, perchè questo è accidente di quello; e il *musico* e *uomo*, perchè quello è un accidente di questo. E l'*uomo-musico* è identico a ciascuno dei due, e ciascuno dei due a esso: poichè e l'*uomo* e il *musico* diconsi esser lo stesso di esso, ed esso esser lo stesso di essi.
2 Perciò, appunto, in tutti questi casi non si dice nulla di universale: poichè non sarebbe vero dire che *ogni uomo* e il *musico* son lo stesso. Gli universali, infatti, competono per sè alle cose; gli accidenti, invece, non competono per sè, ma 1018 a
si dicono semplicemente [3] soltanto delle cose particolari. *Socrate* si pensa esser la stessa cosa di *Socrate musico*; ma *Socrate* non si estende a molti, per cui non si dice *ogni Socrate*, così come *ogni uomo*.
3 Ci sono, dunque, cose che si dicono identiche a questo modo; altre, per se stesse, nello stesso modo che si disse

---

pura essenza, è considerata per la forma in sè e per sè, indipendentemente dalla materia (cfr. VII. 7, 5-6), per cui in VII. 10, 13-14 l'anima vien riguardata anche per la pura essenza (essa ha anche un'esistenza propria, com'è noto, in quanto νοῦς).

(1) L'ultimo sostrato, sebbene con rilievo del lato materiale (cfr. § 1), è, qui, la sostanza nel senso del sinolo, ch'è anche un τόδε τι: ma questo vien messo anche, nel secondo senso, vicino alla forma e alla specie, che, mentre determina l'individualità di ogni cosa esistente anche materialmente, è pur considerabile, τῷ λόγῳ, separatamente: cfr. VIII. 1. 1042 a, 29 (§ 6).

(2) Cfr. i significati dell'*uno* e dell'*essere per accidente* in capp. 6 e 7; e *Top.*, I. 7. L'argomento di questo cap. e del seg. è trattato con maggior ampiezza e rigore in lib. X. 3-4. — *L'uomo-musico*: è la sostanza unita all'accidente, la quale si dice identica alla sostanza sola, o al solo accidente (e viceversa).

(3) *Semplicemente*: senza restrizione (se il soggetto fosse universale, per es. uomo, non si potrebbe predicare di esso l'accidente, per es. musico, senza limitarlo).

per l'uno (1): poichè le cose di cui la materia è una o per la specie o per il numero, e quelle di cui unica è la sostanza — si dicono identiche. Onde è manifesto che l'identità è una specie di unità dell'essere, o di più cose, o di una sola trattata come più (come quando, dicendo ch'essa è identica a se stessa, la si tratta come due).

Diverse si chiamano le cose di cui sono più o le specie, 4
o la materia, o il concetto della sostanza; e in generale il diverso si dice nei sensi opposti a quelli dell'identico (2).

Differenti si chiamano quelle cose, che, quantunque diverse, 5
sono identiche per qualche rispetto: non per numero; ma o di specie, o di genere, o per analogia (3). Di più, quelle di cui è diverso il genere, e i contrari, e quante hanno la diversità nella sostanza.

Si chiamano simili (4) le cose che hanno per ogni rispetto 6
le medesime affezioni; e quelle che ne hanno di medesime

---

(1) I. e. per i modi dell'unità essenziale. Cfr. 6, 4-12.

(2) Se si fa corrispondere la pluralità di specie all'identità specifica della materia del par. precedente; la pluralità di materia all'identità numerica di essa; la pluralità di concetti della sostanza all'identità della sostanza. — Non credo che convenga far troppo caso, qui e altrove, specialmente in questo libro che mira a una classificazione (talora soltanto provvisoria) dei significati principali o più usati di certi termini, della varietà di espressioni e di distinzioni che il testo presenta di alcuni concetti. Qui, ad es., «specie» e «materia una per specie» si posson considerare equivalenti, o no, secondo che si accentua l'unione o la distinzione di materia e forma nel sinolo; o «sostanza» e «concetto di sostanza», secondo che si accentui, o no, la coincidenza o non coincidenza di realtà e pensiero.

(3) Cfr. 6, 15 per la distinzione d'identità di numero, specie, genere, analogia. La distinzione, che segue, sembra potersi ricondurre (in ordine inverso) alla precedente: la diversità del genere può offrire un'identità e differenza soltanto analogica; i contrari hanno identità di genere e differenza di specie; la diversità di sostanza può accennare a un'identità di specie, ma con differenza di materia (gli altri commentatori intendono quest'ultima in altro modo, riconducendola variamente alle precedenti e trovando, così, poco ordine in questa parte: cfr. Bonitz, p. 245, Bonghi, p. 263, Ross, p. 313).

(4) Si potrebbe tradurre ὅμοια con *uguali*, piuttosto che con *simili*, per accentuare il concetto d'identità; ma bisognerebbe, poi, intendere l'uguaglianza qualitativamente. — Dei quattro casi enumerati il terzo differisce dal primo perchè si bada a una qualità sola (ποιότης, più forte, per costanza, di πάθος, al quale spesso anche equivale: cfr. *Index Arist.*); il quarto mette in rilievo il fatto del mutamento per qualità simili (caldo-freddo, secco-umido, ecc.) anche in cose che abbiano nel resto proprietà del tutto diverse.

in maggior numero che di diverse; e quelle che sono di una medesima qualità; e una cosa dicesi simile a un'altra quando abbia i più o i più importanti dei contrari secondo i quali quell'altra può mutare di qualità.

7 Dissimili diconsi le cose in sensi opposti a quelli di simile.

Capitolo X.

1 Opposti si chiamano i contradittorii, i contrari, i termini relativi, la privazione e il possesso [1], i termini estremi tra cui ha luogo il generarsi e il perire delle cose; e opposte si dicono anche le qualità e proprietà (esse, o quelle da cui derivano) che non possono trovarsi insieme in ciò ch'è pur capace di avere le une e le altre (il grigio e il bianco non stanno insieme in una stessa cosa, e però i colori da cui derivano sono in opposizione).

2 Contrarie [2] si chiamano le cose che, differenti di genere, non si possono trovare insieme in uno stesso soggetto; e quelle che, pur appartenendo allo stesso genere, son le più differenti; e le più differenti tra quelle che posson esser nello stesso sostrato; e le più differenti tra quelle che cadono sotto la stessa facoltà; e quelle di cui la differenza è massima o
3 semplicemente, o secondo il genere, o secondo la specie. Le altre cose, poi, si dicono contrarie o perchè hanno siffatte differenze, o perchè son capaci di averle, o perchè hanno la potenza di produrle o di subirle, o perchè le producono o

---

(1) *Possesso* (ἕξις): la presenza di una qualità o proprietà (στέρεσις è l'assenza, positiva anch'essa in quanto non è mera ἀντίφασις). — *Termini estremi*, ecc.: ho tradotto così l'ἐξ ὧν καὶ εἰς ἃ ἔσχατα αἱ γενέσεις καὶ φθοραί (essere e non-essere, materia e forma, ecc.: non, tuttavia, in quanto principii universali; ma nella determinatezza delle cose). — *I colori da cui derivano* tutti gli altri sono il bianco e il nero, i quali più propriamente si dicono opposti.

(2) Cfr. *Cat.*, 11. 14 a, 19; *Top*,, IV. 3. 123 b, 1. *Genere*, qui, ha un significato più vicino all'uso corrente, di classe o categoria di cose (i beni e i mali, per es.). Il 2° significato della contrarietà è il più frequente in A., ed è simile a esso il 3°, salvo che in questo si bada più al sostrato (il genere può essere un astratto). — *Facoltà*: (μετὰ λόγου) δυνάμεις sono le arti e le scienze. Cfr. X. 4. 1055 a, 31 (§ 5).

subiscono attualmente; ovvero perchè significano la perdita o l'acquisto, il possesso o la privazione di esse. E poichè 4
l'uno e l'essere hanno molti significati, a questi debbono corrispondere quelli anche dei concetti che li implicano, e però anche l'identico il diverso il contrario, sì che saranno diversi secondo ciascuna categoria.

1018 b Si dicono poi diverse di specie tutte quelle cose che, pur 5
essendo dello stesso genere, non sono subordinate le une alle altre; ovvero, essendo nello stesso genere, hanno una differenza; e quelle che hanno una contrarietà nella loro sostanza [1]. E i contrari son diversi di specie tra loro, o tutti o quelli propriamente detti; e così sono anche quante cose, essendo le ultime specie del genere, hanno concetti diversi (per es., uomo e cavallo sono indivisibili per il genere, ma i loro concetti sono diversi); e quante cose, pur essendo nella medesima sostanza, sono differenti.

Identiche, poi, per la specie si dicono le cose nei sensi 6
opposti a questi.

Capitolo XI.

Anteriori e posteriori si chiamano alcune cose in quanto, 1
essendoci qualcosa ch'è primo e principio in ciascun genere, esse sono più vicine a quel principio determinato, sia assolutamente e per natura, sia relativamente, per il luogo o per opera di alcuni. Per es., alcune cose sono anteriori di luogo 2
in quanto sono più vicine a qualche punto naturalmente determinato (il mezzo, poniamo, o l'estremo), o a un punto qualsivoglia. E ciò ch'è più lontano, si dice posteriore. —

---

(1) Questo paragrafo è tutto d'interpretazione un po' dubbia, per quanto qualche senso si possa dare alle sue parti: *a*) la prima diversità di specie ricordata è quella delle specie coordinate; *b*) segue quella delle specie in generale, coordinate e subordinate; *c*) poi, forse, quella di modi accidentali, della stessa specie, che possono trovarsi in uno stesso individuo (cfr. S. Tom., 935; in tempi diversi, aggiunge il Ross, p. 316). Il resto sembra un'ulteriore determinazione o chiarimento di quanto precede. — *Propriamente detti*: quelli ricordati al § 2 (nel § 3 la contrarietà è derivativa).

3 Altre sono anteriori per il tempo: e di queste, alcune perchè sono più lontane dal presente, come per i fatti passati (così le guerre Troiane sono anteriori alle Mediche, perchè distano di più dal presente), altre perchè sono più vicine al presente, come per i fatti avvenire (così i giuochi Nemei sono anteriori ai Pizii, perchè più vicini al presente): chè noi ci serviamo del presente come d'un cominciamento e d'un primo. —
4 Altre sono anteriori per il movimento: ciò ch'è più vicino al motore primo, infatti, è anteriore, p. es., il fanciullo all'uomo: il motore primo è anch'esso un principio in senso
5 assoluto. — Altre sono anteriori di potenza: poichè ciò che, superando in potenza, è più potente, è anteriore. E tale è quello il cui volere è necessario che un altro (e però posteriore) segua, sì che, se quello non muove, questo non si muove, e se quello muove si muove questo. Qui principio è
6 il volere. — Altre sono anteriori nell'ordine: cioè quante, rispetto a qualcosa di determinato, son situate a un intervallo conforme al loro rapporto: nel coro, ad es., chi ha il secondo posto è anteriore al terzo, e nella lira la penultima corda è anteriore all'ultima: là il corifeo, qui il principio è la corda di mezzo. Codeste cose, dunque, si dicono anteriori a questo modo.

7 Ma, in altro modo, ciò ch'è anteriore per la conoscenza si riguarda anch'esso come assolutamente anteriore. Di questo, tuttavia, l'uno è tale secondo il concetto, l'altro secondo il senso: secondo il concetto sono anteriori gli universali, secondo il senso i singolari [1]. E secondo il concetto, l'accidente è anteriore all'intero: per es., il *musico* all'*uomo musico*: poichè il concetto intero non può esserci senza la parte — sebbene *musico* non possa esistere se non c'è *qualcuno* che sia musico.

8 Inoltre, anteriori si chiamano le affezioni delle cose an-

(1) Cfr. il passo di *Anal. Post.* (I. 2) cit. nella nota a p. 8. — *L'accidente è anteriore all'intero*, astrattamente (così come le parti del discorso sono prima del discorso), non in concreto (secondo la sostanza reale: chè ci vuol *qualcuno*, a cui quell'accidente appartenga): cfr. XIII. 2, 10.

1019 a teriori: il dritto, ad es., anteriore al levigato, perchè l'uno è affezione della linea per se stessa, l'altro della superficie [1]. — Alcune cose, dunque, si dicono anteriori e poste- 9
riori in questo modo; altre rispetto alla natura e alla sostanza: quante posson esser senza altre, ma le altre non posson essere senza di esse: distinzione, questa, di cui fece uso Platone [2].
E poichè l'essere si dice in molti sensi, anteriore sarà, in 10
primo luogo, il sostrato, e però la sostanza [3]; in secondo luogo, secondo che le cose si considerano in potenza, ovvero in atto: poichè alcune cose sono anteriori secondo la potenza, altre secondo l'atto: la metà della linea, ad es., è anteriore in potenza all'intera, e la parte al tutto, e la materia alla sostanza, ma per l'attualità sono posteriori, perchè soltanto quando questi siano dissolti, quelle possono esistere attualmente. Anzi, in certo modo, tutte le cose che si dicono an- 11
teriori e posteriori, si dicono in questo senso [4]: poichè certe cose posson esser senza le altre rispetto alla generazione, per es., il tutto senza le parti; altre rispetto alla corruzione, per es., la parte senza il tutto. E così per gli altri casi.

---

(1) È un caso, questo, di anteriorità relativa. Resta sottinteso che la linea è anteriore alla superficie.

(2) Non si trova nelle opere di Pl. un punto a cui riferire questa citazione. (Si potrebbe pensare che A. accenni, qui, a una distinzione dell'anteriore e posteriore nel processo definitorio, i. e. al metodo platonico della διαίρεσις: per il quale, v. *Sofista* e *Politico*).

(3) Non sfugga la connessione di questo paragrafo al precedente (la sostanza può star senza l'accidente, non questo senza quella in realtà: essa, poi, vien distinta nella sua realtà attuale o meramente potenziale). — *La parte al tutto*: v., per questo, VII. 10, 2 e 13-14; XIII. 8, 26 — *Dissolti*: la linea e il tutto nelle parti, la sostanza ne' suoi componenti.

(4) In quale? Alessandro (e con lui alcuni moderni) ritiene nel senso della potenzialità e attualità ricord. subito prima; S. Tom. e altri ritengono che sia nel senso del § 9 (il Ross chiude in parentesi il testo del § 10). Questa seconda opinione sembra migliore; ma s'è notato dianzi che il § 10 comincia anch'esso nel senso del § 9, sebbene prosegua, poi, con una distinzione diversa, la quale, del resto, ricompare qui: perchè il tutto può star senza le parti, nella generazione, soltanto nel senso della potenza (nella ghianda, le parti della quercia); mentre nella corruzione (cfr. il *dissolti* precedente), le parti esistono attualmente senza il tutto. In conchiusione, il senso è quello del § 9, ma complicato con quello del 10.

CAPITOLO XII (1).

1 Potenza (potere, capacità) chiamasi, in primo luogo, il principio di movimento o di mutamento, esistente in altro, o nella cosa in quanto altra (2): per es., la potenza di fabbricare in quanto non è in ciò che si fabbrica; invece, l'arte di guarire, è una potenza che si può trovare in chi vien guarendo, ma non in quanto vien guarendo. Si chiama, dunque, potenza, in generale, il principio di mutamento o di movimento che è in altro, o nella cosa in quanto altra, per cui questa è mutata o mossa da altro o da sè in quanto
2 altra. Poichè (3) considerando quel principio onde una cosa patisce alcunchè, noi diciamo che essa è «capace» di patire: talora diciam così per qualunque cosa possa patire, tal'altra non per tutto ma solo se è per il suo meglio.

3 Inoltre, si chiama potenza quella di condurre a termine una cosa bene, o secondo si vorrebbe: poichè talvolta, quei che camminano bensì e parlano, ma non bene, o non come vorrebbero, non li diciamo «capaci» di parlare o camminare. Dicasi lo stesso per il patire.

---

(1) Cfr. trattazione analoga in lib. IX, dove poi il concetto di potenza è studiato in rapporto all'atto. Qui si tratta, invece, della δύναμις nel senso più corrente di *potere* o *capacità* (che posson essere, poi, o in atto o in potenza), e però ho aggiunto queste parole tra parentesi, anche per giustificare e chiarire i termini italiani, che vengon dopo, corrispondenti a quelli derivati (τὸ δυνατόν, §§ 5-6, che il Bonghi traduce con «il potenziale», ciò ch'è fornito di un potere; ἀδυναμία, § 7, che si sarebbe tentati di tradurre con «impotenza», se in italiano si potessero chiamar di lì le cose che son ἀδύνατα). Si noti, tuttavia, che nei §§ 8-9 τὸ δυνατόν e l'ἀδύνατον vengon trattati nel senso del *possibile* e *impossibile*, ossia non come potere o capacità, ma come negazione o affermazione di una necessità logica e reale insieme (e però implicando in qualche modo la distinzione di potenza e atto). Ma questo significato è subito messo da parte (§ 11) per tornare a quelli che derivano dalla δύναμις intesa nel primo senso.

(2) Il primo significato è questo: di un potere o capacità di mutamento (in senso attivo o passivo), implicante sempre la dualità dei termini (motore e mosso). — *Vien guarendo*: qui è il medico che cura se stesso.

(3) Questo γάρ stona. Il Christ propone di metter il § 2 dopo il 3, a cui s'attacca bene. Ma il contesto del 2 sembra, poi, voler chiarire e distinguere la passività, in generale, accennata alla fine dell'1. Nel Sommario, tuttavia, ho collegati insieme i due paragrafi.

Ancora, le proprietà [1] onde alcune cose sono del tutto 4
impassibili e immutabili, o non facilmente mutabili in peggio, si chiamano potenze: poichè le cose si spezzano, si logorano, si curvano e, in generale, si corrompono, non perchè abbiano una potenza, ma perchè non l'hanno, e però mancano di qualcosa; invece, diciamo impassibili quelle che poco o a stento patiscono tali modificazioni, riguardando come potenza l'avere certa capacità o l'esser costituito in certo modo.

E poichè della potenza si parla in tanti modi, anche «ciò 5
che ha la potenza» si dirà, in un senso, ciò che ha il principio del movimento (o del mutamento in generale: chè, anche ciò che fa cessare il movimento, ha una potenza) in
1019 b altro o in sè in quanto altro; in un senso ancora, se qualcos'altro abbia tale potenza su di esso; e in un altro, se abbia la potenza di mutarsi comunque sia, o in meglio o in peggio (poichè anche ciò che si corrompe par che abbia la potenza di corrompersi; nè, pensiamo, si sarebbe corrotto, se non ne era capace: è un fatto che esso ha una certa disposizione e causa, un principio di tale modificazione. Ma talora par tale perchè ha qualcosa, talora invece perchè privo di qualcosa: se però la privazione è in certo modo una proprietà, ogni cosa avrà una potenza perchè ha qualcosa: di modo che le cose hanno potenza sia perchè hanno una proprietà e un principio, e sia perchè ne hanno la privazione. Questo, se si può dire *avere* una privazione: e se no, si tratta di
un termine che ha due significati diversi) [2]. Ma così si 6

---

(1) *Le proprietà*: ἕξεις.

(2) I tre significati (qui) del δυνατόν corrispondono, i primi due, al 1° della δύναμις; il terzo sviluppa il concetto di potenza passiva in generale nel senso insieme del 2° e 3° della δύναμις, onde viene innanzi la questione dell'ἕξις (ciò ch'è in parentesi). «La questione che si propone qui, è di sapere, se, essendo la potenzialità passiva del meglio un abito, anche quella del peggio lo sia: potendo cader dubbio, per la doppia maniera in cui può esser espressa, se sia abito o privazione. Di fatto, la si può esprimere in due maniere: o per via d'una negazione, o per via di una affermazione: la malattia o è l'assenza della salute o la presenza del morbo»: Bonghi (p. 280). — *Due significati diversi*: *a*) capacità di ammalare (per es.), *b*) di guarire.

La parentesi alle ll. 34-35 (*ciò che fa cessare il movimento ha una potenza*) si

chiama, in altro modo, ciò che, nè altra cosa, nè esso come altro, hanno la potenza di corromperlo. Una cosa, poi, ha potenza in tutti questi sensi o solo perchè possono aver luogo o non aver luogo, ovvero perchè così è per il bene (1). Questa specie di potenza si trova, infatti, nelle cose inanimate, per es., negli strumenti: di una lira si dice che può suonare; di altra no, perchè stonata.

7 Incapacità, poi, è privazione di capacità — di quel principio, cioè, che s'è detto — o in generale, o in cosa naturata ad averlo, o anche quando dovrebbe per natura già averlo: chè non diremmo nello stesso senso che un fanciullo, un uomo e un eunuco sono incapaci di generare. Inoltre, all'una e all'altra specie di capacità si contrappone un'incapacità: a quella che muove solamente (2) e a quella che muove bene.

8 Alcune cose si dicono «incapaci» nel senso, appunto, dell'incapacità ora spiegata; ma altre in altro senso, poniamo, del «possibile» e «impossibile». Impossibile è ciò il cui contrario è necessariamente vero: per es., che la diagonale sia commensurabile è impossibile, perchè questa è una proposizione di tale falsità, che il suo contrario non è soltanto vero, ma anche è necessario che sia incommensurabile: quella commensurabilità, dunque, non solo è falsa,
9 ma è necessariamente falsa (3). Il contrario di questo, il possibile, ha luogo quando non è necessario che il contrario sia falso: poniamo, è possibile che un uomo stia a sedere: chè non è necessariamente falso ch'egli non stia a sedere. — Il possibile, dunque, vuol dire, in un senso, come s'è detto, quello che non è necessariamente falso; in un

---

rileva da Alessandro che riguarda il concetto di mutamento come comprensivo del movimento e della quiete. Anche dal commento di Aless. è suggerita la correzione del testo alle ll. 8, 10 (cfr. Ross).

(1) Altri due significati del δυνατόν, corrispondenti al 3° e 2° della δύναμις.

(2) Senza riguardo a bene o male (così il 1° significato di δύναμις).

(3) Nota il passaggio immediato dal punto di vista logico a quello reale, e viceversa. Impossibile, dunque, è il falso, realmente e necessariamente tale (non soltanto l'assurdo).

altro, ciò che è veramente; in altro ancora, ciò che può darsi sia veramente (1).

In geometria si parla di «potenza» per traslato (2). 10

I significati ora esposti del «possibile» non sono quelli 11
di «potenza». I significati, invece, che derivano da quelli
1020 a di potenza, si riferiscono tutti a quello che s'espose per
primo (3): il principio, cioè, di mutamento in altro o nella cosa in quanto altra. Negli altri casi, infatti, si dice che le cose «possono», son «capaci», o perchè qualcos'altro ha tale potenza su esse; o perchè questo non l'ha; o perchè l'ha in un certo modo. Similmente dicasi per ciò che è «incapace». In conchiusione, la definizione principale del primo senso di potenza sarà quella del principio di mutamento in altro o nella cosa in quanto altra.

Capitolo XIII (4).

La quantità si attribuisce a ciò ch'è divisibile in due o 1
più parti sue costitutive, ciascuna delle quali sia di sua natura alcunchè di unico e determinato (5).

---

(1) Qui, invece, predomina il punto di vista della possibilità reale, nel senso di ciò che accade: dove non è più questione, propriamente, di necessità, nè se la cosa sta in un modo o se sta nel modo (logicamente) opposto. Socrate *può* star seduto o in piedi (a); ora *può esser* seduto realmente (b); ma tra poco *può darsi* che sia in piedi (c). — Per (a) nota che al principio del § 9 si tengon presenti i due casi insieme, sì che, se sta seduto, non è falso *necessariamente* il contrario; e se non sta seduto, non è *necessariamente* nel falso chi l'afferma tale. (Cfr. Aless. 394, 23 ss.). — Le difficoltà logiche che i commentatori trovano in questi paragrafi dipendono dallo scambio su notato tra pensiero e cosa, tra punto di vista logico e p. d. v. empirico.

(2) Così il quadrato, il cubo.

(3) Della potenza attiva. — *O perchè... o perchè... o perchè*: potenza passiva in generale, resistenza alla distruzione, capacità di migliorare o peggiorare.

(4) Cfr. la trattazione più ampia in *Cat.*, 6.

(5) «Partes, in quas dividi potest τὸ ποσόν, quod dicit singulas esse ἕν τι καὶ τόδε τι, distingui eas voluit ab accidentibus, in quae videtur dividi posse concreta quaelibet substantia [così anche Aless. 395, 33]; plene si voluisset notionem definire, debebat addere ipsas iterum partes esse ποσά, unde simul apparuisset istam definitionem in circulo versari»: Bonitz, p. 257. Sembra, invece, che A. abbia proprio voluto evitare il circolo con l'*alcunchè di unico e determinato*: i. e. non ulteriormente divisibile (almeno, in atto).

2 Un «quanto», se numerabile, è una pluralità; se misurabile, una grandezza. E pluralità si chiama ciò ch'è potenzialmente divisibile in parti non continue; grandezza, se in parti continue. E la grandezza continua per un sol verso è lunghezza, per due larghezza, per tre profondità. Quando siano limitate, la pluralità è numero, la lunghezza linea, la larghezza superficie, la profondità corpo.

3 Inoltre, a certe cose si attribuisce una quantità per se stesse; ad altre, per accidente: la linea, ad es., è qualcosa di quanto per se stessa, il musico (1) per accidente. Di quelle che lo sono per se stesse, alcune lo sono nel senso della sostanza, per es., la linea è un quanto (chè della quantità non può far a meno il discorso che ne dica l'essenza); altre, sono affezioni e proprietà di questa specie di sostanza (2): per es., il molto e poco, il lungo e breve, il largo e stretto, l'alto e
4 basso, il pesante e leggero, e altri tali. E sono affezioni della quantità per se stesse anche il grande e piccolo (3), e il maggiore e minore, o presi per sè o l'uno rispetto all'altro: ma queste espressioni si usano, in senso traslato, anche per altre cose.

5 Delle cose, alle quali si attribuisce una quantità per accidente, alcune si dicono così come s'è detto che il musico ha una quantità, o il bianco, perchè ciò a cui ineriscono,

---

(1) Il musico detto, per es., di uno strumento, che, in quanto corpo, ha una quantità. C'è, così, una quantità (per es., molto, poco) anche del qualitativo, sebbene indiretta. — *Il discorso che ne dica l'essenza*: i. e. la definizione. Nota che il testo ha sempre τὸ ποσόν, ch'è il concreto, di cui la *quantità* è il concetto secondo una delle categorie dell'essere. Qui, per la definizione, è equivalente. Ma anche altrove ho usato l'astratto.

(2) Non che sia sostanza propriamente, ma in quanto soggetto di cui si predicano queste affezioni. — *Il pesante e leggero*: son dati in 15, 3 come qualità. Ma così anche altre determinazioni corporee, come osserva il Bonghi (p. 286): per es. il rado e il denso, l'aspro e il levigato: «Parrebbe che tutte le determinazioni del corpo che costituiscono la sua figura, siano in questo caso: di maniera che, in quanto formano la sua figura, sono qualitative; in quanto non possono formarla se non mediante una diversa giacitura delle parti, sono quantitative».

(3) In *Cat.*, 6. 5b, 16 grande e piccolo son dichiarati termini relativi, che non si dicono di niuna cosa per sè considerata: cfr. XIV. 1, 11, e 2, 11 (anche per gli altri termini di rapporti quantitativi). — *Altre cose*, che non sono materiali.

ha una quantità; altre, nello stesso modo del movimento e 6
del tempo: chè anche di questi si parla come di cose che hanno quantità e continuità, perchè le cose, di cui essi sono affezioni, sono divisibili (1). Intendo, non ciò che si muove, bensì ciò attraverso cui è mosso: avendo, questo, una quantità, l'ha anche il movimento; e avendola questo, l'ha anche il tempo.

Capitolo XIV.

Qualità (2) dicesi, in un senso, la differenza della so- 1
stanza (3). L'uomo, per es., che qualità di animale è? Bipede. Il cavallo? Quadrupede. E che qualità di figura il cir-
1020 b colo? Senz'angoli. Si considera, dunque, la qualità come differenza riguardante la sostanza. Questo è, appunto, un primo senso della qualità: una differenza sostanziale (4).

Un secondo senso è come per gli oggetti immobili della 2
matematica: a quel modo, cioè, che i numeri hanno una qualità, per es., quelli composti e che non vanno in una sola direzione, ma che sono rappresentati dal piano e dal solido (tali, quelli che risultano da due o tre fattori); e, in generale, è qualità nei numeri ciò che sta nella loro sostanza oltre alla quantità (5). Poichè sostanza di ogni numero è quella ch'è presa una volta sola: per es., del sei, non in

(1) Divisibile è lo spazio, e in riferimento a esso il movimento (e in riferimento a questo, il tempo). Movimento e tempo sono πάθη, ma non nel senso delle affezioni precedenti, accidentali o essenziali (non *ineriscono* allo spazio, come il bianco a una cosa; nè riguardano l'essenza o concetto dello spaziale).

(2) Della qualità si tratta anche in *Cat.*, 8.

(3) Ancor oggi noi parliamo, in riferimento alla natura di una cosa, di un punto di vista qualitativo, in opposizione a quello meramente materiale o quantitativo. In altro senso, poi, il *quale* e il *quanto* sono πάθη, affezioni, proprietà o modi di essere dell'οὐσία.

(4) Veduta come differenza del genere, è, poi, quella che dicesi *specifica*. La diversità delle espressioni, quando dipende da diversità di questioni, non deve far pensare a incertezza di concetto. Cfr. invece Bonitz, p. 258 (e Trendelenburg, ivi cit., *Gesch. d. Kategorienlehre*, p. 55 ss., 93).

(5) È, questo, un punto di vista qualitativo nella stessa quantità (nel cap. prec. abbiam incontrato una quantità del qualitativo). La serie aritmetica è puramente quantitativa: lì il numero è preso semplicemente (una volta sola).

quanto risulta dal due per tre, ma ciò che si piglia una volta sola: sei, infatti, è una volta sei.

3 Inoltre, sono qualità tutte le affezioni delle sostanze in movimento [1], come il caldo e il freddo, il bianco e il nero, il pesante e leggero, ed altre tali, in considerazione delle quali si dice, quando esse mutano, che anche i corpi si àlterano. —
4 Inoltre, qualità si dice a proposito della virtù e del vizio, e del bene e del male in generale [2].

5 Due, insomma, si può dire che sono le maniere in cui si parla della qualità, e di queste una è la più propria. La qualità in senso primario è la differenza sostanziale, e fa anche parte di questa la qualità nei numeri: anch'essa, di fatto, è una differenza sostanziale, ma o di cose che non si muovono,
6 ovvero non in quanto si muovono. Ma qualità son anche le affezioni delle cose che si muovono, in quanto si muovono, e le differenze dei movimenti. Virtù e vizio fanno parte di queste affezioni, perchè indicano differenze del movimento e dell'attività, secondo cui fanno o patiscono bene o male le cose che sono in movimento. Poichè ciò che può muoversi e operare in un modo, è buono; quello che in un altro e al
7 contrario, cattivo. Buono e cattivo esprimono una qualità soprattutto per gli esseri viventi, e tra questi, in primo luogo, di quanti son forniti di volontà.

Capitolo XV.

1 Relative diconsi le cose, o come il doppio in rapporto alla metà, il triplo in rapporto a un terzo, e in generale il mul-

---

I numeri che risultano da due o tre fattori corrispondono al piano e al solido (se i fattori sono uguali, al quadrato e al cubo). Qui, oltre il punto di vista quantitativo, c'è quello qualitativo: «Dicere enim numerum esse superficialem vel solidum, sive quadratum sive cubicum, significat eum esse qualem» (S. Tom., 992).

(1) Questi πάθη vengon anche chiamati παθητικαὶ ποιότητες in *Cat.*, 8. 9 a, 28 (cfr. *Phys.*, V. 2. 226 a, 29).

(2) Questi attributi non fisici son, tuttavia, considerati qui come appartenenti anch'essi a κινούμενα: v. § 6.

tiplo al sottomultiplo, il più al meno; — ovvero, come ciò che può scaldare in rapporto a ciò che può essere scaldato, ciò che può tagliare in rapporto a ciò che può esser tagliato, e in generale l'attivo al passivo; — ovvero, come il misurabile rispetto alla misura, il conoscibile rispetto alla conoscenza, il sensibile rispetto al senso.

Nel primo caso (1), di un rapporto aritmetico, la rela- 2
zione è o assoluta o determinata, o a numeri o all'uno. Il doppio, ad es., è un rapporto aritmetico determinato all'uno; invece, il multiplo è, bensì, un rapporto aritmetico all'uno, ma non determinato: non è, si vuol dire, questo rap-
1021 a porto o quello. Quello tra una quantità, che ne contiene un'altra più la metà di questa, e la quantità contenuta, è un rapporto aritmetico determinato a un numero; mentre quello tra una quantità, che ne contenga un'altra, e quest'altra meno uno, è un rapporto indeterminato come quello del mul-
tiplo all'uno. Il più, poi, sta al meno (2) in un rapporto arit- 3
metico affatto indeterminabile, perchè il numero è sempre commensurabile, mentre quel rapporto c'è anche se non numericamente commensurabile. Il più, infatti, rispetto al meno è un tanto, e qualcosa ancora; e questo qualcosa è indeterminabile: chè può essere, secondo i casi, o uguale o non uguale.

---

(1) Questo paragrafo e il seguente sono ancora oscuri. Più semplice sembra la interpretazione del Ross (la quale ha il vantaggio, anche, di non introdurre i numeri frazionari: questi erano ancora trattati dai greci come rapporti proporzionali tra numeri interi). A. distingue il rapporto aritmetico in assoluto (o indeterminato) e determinato, e ognuno di questi in rapporto all'uno o a un numero. Sono rapporti all'uno quelli di 2 : 1 e di $n : 1$ (il doppio e il multiplo), ma l'uno determinato, l'altro non determinato; sono rapporti ad altri numeri quelli di 3 : 2 e di $(n + 1) : n$, ma l'uno determinato, l'altro indeterminato (indeterminato è il rapporto quando c'è un termine variabile).

(2) Lett. «ciò che eccede a cio ch'è ecceduto». Si pensi che il rapporto è qui pensato come aritmetico-geometrico (come mostra il concetto della commensurabilità). Ora, nel caso (tante volte citato da A.) del rapporto tra la diagonale e il lato, l'eccedenza di quella non dà un numero esatto (uguale) mai, qualunque sia l'unità di misura che si scelga (comune al lato). Non così se la differenza è tra numeri. (Qui mi discosto dal Ross, e seguo l'interpretazione suggerita da S. Tom., 1020).

4 Tutte queste, dunque, sono relazioni secondo il numero e
affezioni del numero. Ma tali sono anche, in altro modo,
l'uguale, il somigliante, l'identico: chè tutti si dicono secondo
l'uno. Infatti, son identiche le cose di cui è unica la sostanza,
somiglianti quelle di cui è unica la qualità, uguali quelle di
cui unica è la quantità. E l'uno è principio e misura del
numero, sì che di tutte queste relazioni si parla, bensì, se-
condo il numero, ma non nello stesso modo.
5 L'attivo e il passivo si dicono secondo la potenza attiva
o passiva e l'attualità di queste: ciò che può scaldare, ad es.,
si riferisce allo scaldabile per la potenza; viceversa, ciò che
scalda si riferisce a ciò ch'è scaldato, ciò che taglia a ciò
ch'è tagliato, per l'attualità. Si noti che delle relazioni arit-
metiche non c'è attualità, salvo che nel modo detto altrove (1):
6 chè non hanno l'attualità nel senso del movimento. Delle re-
lazioni secondo potenza alcune si dicono anche secondo il
tempo: per es., tra ciò che ha fatto e ciò ch'è stato fatto,
tra ciò che farà e ciò che sarà fatto: chè così è che il padre
si dice padre del figlio, in quanto nel passato l'uno agì e
7 l'altro subì qualcosa. Inoltre, alcune relazioni implicano la
privazione della potenza, per es., «incapace», e tutti i ter-
mini di questa specie (per es., «invisibile») (2).
8 Le cose che si dicono in relazione secondo il numero e
la potenza sono tutte in tale relazione perchè ciascuna è ciò
che essa è in quanto riferita all'altra, non in quanto l'altra
venga riferita ad essa. Invece, il misurabile, il conoscibile
e il pensabile si dicono relativi in quanto altro si dice in

---

(1) Alessandro dà due interpretazioni: *a*) è il pensiero che attua queste relazioni (e rimanda al passo, abbastanza probativo, IX. 9, 4-6: non mi pare, però, prudente citare da un libro ch'è forse posteriore, e preferirei rimandare al III. 5, 8-10, sebbene meno determinato); *b*) non i numeri, ma le cose si attuano in rapporti numerici. Asclepio (337, 12), con l'accenno alla dottrina Pitagorica, fa pensare che, in questa seconda interpretazione, A. parli polemizzando, e l'inciso debba quindi riguardare un suo trattato, perduto (*Su le idee* o *Su la dottrina dei Pitagorici*). Tanto più che aggiunge che i numeri non hanno attività nel senso della κίνησις: al contrario delle cose ne' rapporti citati prima.

(2) *Invisibile*, in rapporto a chi non può vedere.

relazione a essi: poichè il pensabile significa che c'è pensiero di esso, ma il pensiero non è relativo a ciò di cui è pensiero (1): chè si direbbe due volte la stessa cosa. E similmente se si chiedesse di che sia vista la vista: non « di ciò
1021 b di cui è vista » (sebbene pur questo sia vero), ma è relativa al colore o ad altro di questa specie. Altrimenti, si direbbe due volte la stessa cosa: che la vista è di ciò di cui è vista.

Delle relazioni, dunque, che si dicono delle cose per sè, 9
alcune sono come s'è detto; altre, se così siano i loro generi: per es., la medicina è tra le cose relative perchè il suo genere, la scienza, si mostra cosa relativa. Aggiungi le proprietà secondo cui le cose si dicono relative: per es., l'uguaglianza o la somiglianza, perchè relativo è ciò ch'è uguale o somigliante.

Ci sono poi dei relativi per accidente: l'uomo, poniamo, 10
in quanto gli accada di esser doppio di un altro, essendo « doppio » un termine relativo; oppure, il bianco, se a lui accada di esser doppio e bianco.

Capitolo XVI.

Perfetto dicesi, in un senso, ciò fuori del quale non è pos- 1
sibile trovar nulla, neanche una piccola parte, che gli appartenga: così, tempo perfetto per ognuno è quello, fuori del

---

(1) Il commento vien da sè pensando al passo IV. 5, 26-28, e alla polemica contro il correlativismo e soggettivismo protagoreo in generale. L'interpretazione dello Schwegler (p. 231), onde A. direbbe che il pensiero è tale in rapporto non a *chi* (l. 32: οὗ, del soggetto) lo pensa, ma all'oggetto (così come l'occhio non vede sè), dà al soggettivismo un senso troppo moderno. Il motivo principale qui è l'affermazione della priorità del reale in sè e per sè sul pensiero soggettivo-oggettivo in atto, onde esso è norma al pensiero, e non viceversa. Con questo non si dice che non esista anche l'attività del pensiero in sè e per sè: ma, mentre nel Nous divino essa pensa se stessa, nell'uomo si pensa attraverso l'altro da sè, e questo diventa il criterio della sua verità. Se, poi, esista una realtà pensabile, ancorchè non attualmente pensata, e come il suo pensiero possa esserci senza un soggetto che la pensi, — son problemi su i quali A. non s'è indugiato.

quale non si può porre nessun intervallo che ne faccia parte (1).

2 E dicesi perfetto secondo virtù ed eccellenza quel che non ha chi lo superi nel suo genere: poniamo, medico perfetto e flautista perfetto è quando non manchino di nulla rispetto alla speciale virtù lor propria. E così trasferiamo la parola anche a cose cattive, e parliamo d'un calunniatore perfetto e di un ladro perfetto; chè li diciamo anche buoni: un buon ladro, un buon calunniatore. La virtù è una specie di perfezione (2). Infatti, ogni sostanza o cosa allora è perfetta, quando, secondo la speciale virtù che le è propria, non manchi di nessuna pur piccola parte della sua grandezza naturale (3).

3 Ancora: le cose che han conseguito il loro vero fine (4), le chiamiamo perfette, perchè tali sono quelle che già posseggono il fine. Per cui, giacchè il fine è qualcosa di ultimo, noi, trasportando la parola anche alle cose cattive, diciamo che una cosa è perfettamente rovinata o perfettamente distrutta, quando alla sua rovina e distruzione non manchi nulla, anzi sia arrivata al punto estremo. Perciò anche la morte si dice, per traslato, che è un fine, in quanto entrambi sono punti estremi. Ma fine dicesi anche l'ultimo scopo.

4 Le cose, dunque, si dicono per se stesse perfette in tanti sensi: alcune, perchè, quanto a eccellenza, non hanno eccesso o difetto di nulla, nè niente che loro spetti è fuori; altre, perchè, in generale, nel genere ch'è lor proprio, non
5 hanno niente che le superi, o ne resti fuori. Altre, invece, si 1022 a
dicono così perchè o producono o posseggono qualcosa ch'è

---

(1) Così in *Eth. Nic.*, I. 11. 1101 a, 14 si parla della vita felice ἐν χρόνῳ τελείῳ.

(2) Cfr. *Eth. Nic.*, II. 5. 1106 a, 16: onde si parla di una virtù dell'occhio, del cavallo, ecc.

(3) Grandezza naturale, in senso metaforico: chè qui si parla di perfezione qualitativa.

(4) Si tenga presente che *fine* in greco è τέλος, per cui τέλειον è ciò che è *completo*, *finito*: onde il trasferimento del significato originariamente buono anche al male (fisico o morale) quando questo sia in grado assoluto, e per traslato a ciò che, come la morte, segna la fine di un processo.

perfetto al modo che s'è detto, ovvero concordano con esso, o, comunque, se ne parla in rapporto alle cose che sono perfette in senso primario.

Capitolo XVII.

Termine, o limite ([1]), dicesi il punto estremo di una cosa: 1
quel punto primo, cioè, al di là del quale non si trova nulla,
e al di qua del quale c'è tutto di essa. Dicesi anche la forma, 2
qual si sia, di una grandezza, o di una cosa fornita di gran-
dezza. Anche, il fine di ogni cosa (tale è quello a cui mira 3
il movimento e l'azione, non quello da cui prendon le mosse;
sebbene, talora, si dicano così entrambi: quello iniziale, e
quello finale, cioè lo scopo) ([2]). Anche, la sostanza di ogni cosa 4
e la sua pura essenza: chè questo è il termine della cono-
scenza, e, se della conoscenza, anche della cosa ([3]). Di modo 5
che è manifesto che in quanti sensi si dice «principio», in
altrettanti, e più ancora, si dice «termine»: chè ogni prin-
cipio è un termine, ma non ogni termine ([4]) un principio.

Capitolo XVIII.

«Ciò per cui» ([5]) si dice in molti modi. In uno, per la 1
specie e sostanza di ogni cosa: per es., ciò per cui chi è

(1) *Termine, o limite*: πέρας.

(2) Ho seguito nelle ll. 7-8 l'interpunzione del Ross.

(3) Termine, dunque, ha il senso di terminare, e anche di «determinare», «definire» (i due sensi, insieme, in Platone: la superficie è il termine determinante del corpo, la linea della superficie, il punto della linea, l'unità del punto: cfr. I. 9, 24-25; III. 5, 4). E nota il passaggio immediato dal conoscere (nella sua verità) alla cosa. Il passaggio inverso, invece, non è così immediato per A.: cfr. cap. 15, 8.

(4) Nel senso di «limite», come in 1-2 (cfr. Aless., 414, 21).

(5) Τὸ καθό: *secundum quod* (quasi come il nostro «principio di ragione»; ma al § 3 si abbassa a un significato spaziale, press'a poco come noi diciamo che uno si trova o cammina, ad es., *per* la strada o *per* un bosco). — *Il bene in sè*: come dicono i Platonici (o come A. stesso pensava quando scrisse così?).

buono è buono, è il bene in sè. In un altro, quello in cui per primo qualcosa si trova di sua natura: per es., il colore nella superficie. «Ciò per cui», dunque, nel suo significato primo, è la forma, in secondo luogo è come la ma-
2 teria e il sostrato immediato di ciascuna cosa. — In generale «ciò per cui» si troverà ad avere tanti sensi quanti la «causa». Noi diciamo, infatti: Che è «ciò per cui» è venuto? o: A quale «scopo» è venuto? Che è «ciò per cui» ha paralogizzato o sillogizzato? ovvero: Qual'è la «causa»
3 del sillogismo o paralogismo? — Inoltre, «ciò per cui» si dice per indicare il posto: poniamo, ciò per cui uno sta o cammina: espressioni, tutte queste, che accennano al posto e al luogo.

4 Onde anche «per se stesso» [1] si dovrà dire in molti modi. Per se stesso, infatti, si dice, in un primo senso, della pura essenza di ciascuna cosa: per es., Callia è per se stesso
5 Callia e la pura essenza di Callia. In altro senso, dicesi di tutto ciò ch'è nell'essenza: per es., Callia è animale per se stesso: poichè «animale» è nel concetto di esso, essendo
6 Callia un animale di certa specie. Inoltre, quando una cosa è fornita di alcuna proprietà originariamente, in sè o in una sua parte: per es., la superficie è bianca per se stessa, e l'uomo vive per se stesso: poichè l'anima, in cui la vita è
7 originariamente, è una parte dell'uomo. — Ancora, quando una cosa non ha altra causa: l'uomo ha molte cause (l'ani-
8 male, il bipede): pure, l'uomo è uomo per se stesso. — Infine, ciò ch'è proprio di una cosa sola e in quanto sola: onde ciò che ha un'esistenza separata, è per se stesso [2].

---

(1) Cfr. per l'espressione *Anal. Post.*, I. 4. 73b, 28: «*Per se stesso* e *in quanto esso è* son la stessa cosa: per es., nella linea per se stessa c'è il punto e in quanto è linea; e nel triangolo, in quanto triangolo, ci son due retti, e per se stesso il triangolo è uguale a due retti».

(2) Testo dubbio. Così come l'ho accettato, si potrebbe intendere, credo, che per se stessa appartenga l'esistenza all'individuo e a ciò che per esistere non ha bisogno di altro.

Capitolo XIX.

1022 b Disposizione significa l'ordinamento delle parti di una cosa, o per il luogo o per la potenza [1] o per la specie: chè una certa posizione ha da esserci, come mostra anche la parola « disposizione ».

Capitolo XX.

Per abito [2], nel senso di uso, s'intende come un par- 1
ticolare atto di chi possiede e di ciò ch'è posseduto, quasi un'azione o un movimento di certa specie: poichè, come quando l'uno fa e l'altro è fatto c'è di mezzo l'atto del fare, così tra possedere un vestito e il vestito posseduto c'è di mezzo l'atto del possedere. L'abito, dunque, in questo senso, è evidente che non si può possedere, perchè si andrebbe all'infinito se di ciò che si possiede si potesse possedere l'atto di possederlo.

Abito, nel senso di disposizione, dicesi quello per cui una 2
cosa che ha una disposizione [3] è disposta bene o male, e questa o considerata per se stessa o in rapporto ad altra: la salute, ad es., è un abito in questo senso, perchè è una dispo-

---

(1) « Come è per le parti dell'anima: c'è di esse la prima, ch'è la potenza nutritiva; la seconda, la sensitiva »: Alessandro, 417, 10. — *Per la specie*: Aless. indica la forma o figura di una statua (meglio, allora: delle sue parti); il Bonitz, l'ordine delle parti nella definizione (della cosa, bisogna allora aggiungere); il Ross, il rapporto tra le specie in un genere (qui, allora, la cosa sarebbe un genere).

(2) *Abito*: bisogna che il lettore supplisca un po' col greco: ἕξις vien da ἔχειν, ch'io qui ho tradotto con *possedere*; e per metter in rilievo la differenza tra abito nel senso del § 1 e quello del § 2, ho aggiunto la parola *uso*, che implica meglio il concetto di attività. Cfr. *Eth. Nic.*, I. 9. 1098 b, 32: la virtù può essere anche in uno che dorma o sia inoperoso, e però si distingue la κτῆσις di essa dalla χρῆσις (ivi, anche, per beni materiali, IV. 2. 1120 a, 8). E cfr. anche *De An.*, II. 1. 412 a, 26.

(3) L'abito è più fermo e durevole, la disposizione più mobile e mutabile, per cui « gli abiti sono anche disposizioni, ma le disposizioni non sono necessariamente abiti »: *Cat.*, 8. 8 b, 25.

sizione siffatta. Abito dicesi, inoltre, anche se sia una parte di tale disposizione: per cui anche la virtù delle parti [1] è un abito.

CAPITOLO XXI.

1 Affezione dicesi, in un modo, la qualità rispetto alla quale
una cosa può esser alterata: il bianco e il nero, per es., il
2 dolce e l'amaro, il pesante e leggero, e simili altre. — In
altro modo, chiamansi così queste qualità in atto e le alte-
3 razioni stesse. Più ancora, queste alterazioni e movimenti
quando sono dannosi, e soprattutto quando producono danni
4 dolorosi. — Si dà questo nome, inoltre, alle grandi calamità
e ai grandi dolori [2].

CAPITOLO XXII.

1 Privazione [3] si dice, in un modo, quando una cosa
manchi di qualche proprietà naturale, anche se essa per na-
tura non debba averla: si dice, ad es., che una pianta è priva
2 di occhi. — In altro modo, quando o quella cosa stessa o il
genere, a cui appartiene, pur dovendola avere per natura,
non l'abbia: ad es., un uomo cieco e la talpa sono entrambi
privi della vista, ma diversamente: questa per il genere [4],
3 quello per sè. — Ancora, quando una cosa, essendo naturata
ad aver una proprietà, non l'abbia nel tempo che natural-
mente dovrebbe: poichè la cecità è una privazione, ma non
si dice cieco uno in ogni età, bensì in quella in cui natu-
ralmente dovrebbe vedere, e non vede. E del pari se non

(1) La virtù delle parti dell'anima, ad es. (S. Tom., 1064).

(2) Il πάθος nell'ultimo significato è anche dell'azione drammatica: cfr. *Poet.*, 11. 1452 b, 11.

(3) Qui στέρησις è usata in significato più ampio del solito: cfr. n. a IV. 2, 8. Neanche così, tuttavia, equivale alla pura o astratta negazione, trattandosi di mancanza di una proprietà naturale.

(4) Questa per il genere animale.

l'abbia in quelle circostanze, e per quella via, e rispetto a
quelle cose, e in quella maniera che naturalmente dovreb-
be [1]. Inoltre, privazione chiamasi la violenta sottrazione 4
di qualcosa.

E di privazione, poi, si parla in tanti sensi quanti son 5
quelli delle parole con un prefisso negativo: disuguale si dice
di una cosa che dovrebbe aver l'uguaglianza, per sua natura,
e non l'ha; invisibile, perchè ha poco o punto di colore; e
senza piedi, perchè o non li ha punto, o li ha imperfetti.
1023 a Quindi anche quando si ha poco di qualcosa (chè questo è
in certo modo un'imperfezione): diciam così che un frutto
è «senza nocciolo». O anche, ciò che non riesce facilmente
o bene: per es., diciamo indivisibile una cosa non soltanto
se non si può dividere, ma anche se non può esser divisa
facilmente e bene. Anche: se uno manchi di una cosa del 6
tutto. Chè non si chiama cieco chi ha un occhio solo, ma chi
manca di tutti due. Perciò non ogni uomo è buono o cattivo,
giusto o ingiusto, ma c'è anche una via di mezzo [2].

Capitolo XXIII.

«Avere» [3] si dice in parecchi modi. In un modo, vale 1
tenere in possesso qualcosa, secondo la propria natura o se-
condo la propria inclinazione: perciò si dice che la febbre
«ha» l'uomo, e il tiranno la città, e «hanno» una veste
quei che ne son vestiti. — In un altro, si dice di ciò nel quale 2
si trovi qualcosa per la sua capacità di riceverla: per es.,

---

(1) *In quelle circostanze, ecc.*: per es., per la vista: alla luce, con gli occhi, quando le cose siano visibili, a giusta distanza.

(2) La privazione totale realizza, diciam così, la negazione in pieno: la contraddizione diventa contrarietà (la quale è τελεία διαφορὰ μεγίστη: X. 4. 1055 a, 32). Ma questa diventa, poi, un caso-limite, dove fra i due contrari estremi ci sono intermedi: cfr. *Phys.*, I. 5. 188 b, 2. Così qui *la via di mezzo* (τὸ μεταξύ).

(3) Cfr. *Cat.*, 15. Il lettore supplisca anche qui alle inevitabili deficienze della traduzione dei termini: ἔχειν al § 1 è abbastanza vicino al «tenere in possesso», influendo però su ciò che si possiede; al § 2 è «aver in sè» cosa a cui s'è disposti; al § 3 è «contenere»; al § 4, «sostenere», «sopportare», «tener insieme».

il bronzo «ha» la forma della statua, e il corpo la malat-
3 tia. — In un altro, si dice come del contenente rispetto al
contenuto: poichè ciò ch'è contenuto in un altro, si dice
ch'«è avuto» da questo: così il vaso «ha» il liquido, la città
gli uomini, la nave i marinai; e così del pari diciamo che
4 il tutto «ha» le parti. — Ancora, ciò che impedisce che qual-
cosa si muova o agisca secondo l'inclinazione propria, si dice
che l'«ha»: così si dice che le colonne «hanno» dei pesi
sovrapposti; o, come fingono i poeti, che Atlante «ha» il
cielo, il quale altrimenti cadrebbe su la terra (ch'è dottrina
anche di alcuni Fisiologi). Ed è appunto questa la maniera
in cui si dice che ciò che tiene insieme «ha» le cose tenute
insieme, le quali, altrimenti, si separerebbero, ciascuna se-
condo la propria inclinazione.

5 E l'«essere in qualcosa» si dice in maniere simili e con-
seguenti all'«avere».

Capitolo XXIV.

1 «Essere *da qualcosa*», in un senso, dicesi ciò da cui una
cosa è come da materia; e questo in due maniere: o secondo
il genere supremo, o secondo la specie ultima (1): ad es.,
nel modo come tutto ciò che si può liquefare viene dall'ac-
2 qua, o come la statua viene dal bronzo. — In un altro senso,
come dal primo principio movente: per es., da che la rissa?
dalle ingiurie (2), perchè queste son principio della rissa. —
3 In un altro, dal composto di materia e forma, così come dal-
l'intero le parti e dall'Iliade il verso e dalla casa le pietre:
poichè fine è la forma, e soltanto ciò che ha raggiunto il fine
4 è finito e perfetto (3). — Di altre cose si dice così, come la

---

(1) Materia remota (generica) e materia prossima (specifica). — *Ciò che si può liquefare*: τηκτά (v. 4, 8).

(2) *Dalle ingiurie*: cfr. 1, 4.

(3) *Finito e perfetto*: τέλειον. L'aggiunta non serve al 3° significato, ma a chiarire il concetto del sinolo.

forma dalla parte: ad es., l'uomo dal bipede, e la sillaba
dalla lettera: chè questa è una maniera diversa da quella in
1023 b cui la statua è dal bronzo, poichè la sostanza composta è
dalla materia sensibile, invece la forma è dalla materia della
forma [1]. — In questi casi, dunque, si dice così. Ma anche 5
quando alcuno dei modi suddetti sia inteso secondo una parte
soltanto di alcuna cosa: per es., il figlio è dal padre e dalla
madre, e le piante dalla terra, perchè sono da una loro
parte. — In altro senso, « essere da » significa ch'è dopo nel 6
tempo: così la notte è dal giorno, e la tempesta dal bel tempo,
perchè quella è dopo questo. Talora si dice così perchè le
cose si mutano le une nelle altre, com'è per gli esempi ora
citati; talora, perchè semplicemente si succedono nel tempo:
per es., la navigazione cominciò dall'equinozio, perchè fu
fatta dopo l'equinozio, e dalle feste Dionisiache vengon le
Tergelie, perchè vengon dopo le Dionisiache [2].

Capitolo XXV.

Parte [3] si dice, in un modo, ciò in cui può, comunque, 1
esser divisa una quantità: poichè ciò che si leva da una quantità
in quanto tale, si dice una sua parte: così, il due, in certo
modo, si può dir parte del tre. — In un altro, di tali parti
soltanto quelle che misurano l'intero: perciò il due si può
dir parte del tre in un senso, in altro no [4]. — Inoltre, quelle 2
in cui si può dividere la forma, prescindendo dalla quantità,
anch'esse si chiamano sue parti: per cui si dice che le specie
sono parti del genere. — Ancora, quelle in cui si divide o 3
di cui si compone un intero, inteso questo o come forma [5]

(1) *Forma*, o specie (come si poteva seguitar a tradurre l'εἶδος), è il concetto dato nella sua definizione, il cui contenuto è qui chiamato *materia della forma* (τοῦ εἴδους ὕλη). E però *lettera*, come *bipede*, è parte del contenuto concettuale.

(2) Cfr. II. 2, 6.

(3) Cfr. VII. 10-11.

(4) *In altro no*: ma del 4, per es.

(5) Come forma, in cui, tuttavia, non si prescinde dalla materia (per distinguerla dal par. prec.). — *L'angolo*, che fa del bronzo un cubo.

o come sinolo: d'una sfera di bronzo, ad es., o d'un cubo di bronzo, sono parti il bronzo (che è la materia in cui è la
4 forma) e l'angolo. — Infine, quelle contenute nel concetto che definisce una cosa, anch'esse diconsi parti dell'intero: questa è la ragione per cui il genere si dice anche parte della specie, mentre per altro rispetto la specie è parte del genere [1].

Capitolo XXVI.

1 Intero [2] si chiama quello a cui non manca nessuna delle parti, delle quali dicesi constare l'intero naturalmente;
2 e quello che contiene in tal modo le cose contenute, che queste costituiscano un'unità. E quest'unità, in due modi: o come propria di ciascuna delle sue parti, o come risultante
3 da queste. Nel primo modo è l'universale: e ciò che si enuncia in generale, intendendo che sia una specie d'intero, è universale nel senso che comprende molte cose perchè si predica di ciascuna, onde l'unità di tutte è come quella di ciascuna [3]: per es., uomo, cavallo, dio, in quanto tutti esseri
4 viventi. Nell'altro modo, l'unità è continua e limitata, quando sia un'unità risultante dalle parti che la costituiscono, specialmente se queste son presenti soltanto potenzialmente (se no, in atto) [4]. Dell'intero in questo senso si parla a preferenza per le cose naturali più che per quelle artificiali, così come dicemmo a proposito dell'unità, essendo l'interezza una specie di unità.

---

(1) *Mentre per altro rispetto*, ecc.: come al § 2, dove le specie, in cui si divide il genere, son parti di esso. Qui, invece, il genere serve a definire la specie (concetto), e però ne è parte.

(2) ὅλον: cfr. la definizione di τέλειον (16, 1).

(3) Il concetto è lo stesso in ognuna (onde l'unità è qui un κοινόν; nell'altro caso, è unità concreta, reale, per es. quella delle parti di una statua o di un organismo).

(4) Se il continuo è uniforme (per es., una linea), le parti sono puramente in potenza (cfr. VII. 13, 9). Ma in un organismo le parti son distinguibili, se non distinte, e in una casa i mattoni sono anche in certo modo distinti. — *Come dicemmo*: cap. 6, 4.

1024 a Poi, avendo la quantità principio mezzo e fine, quando 5
la situazione delle parti è indifferente, lo diciamo un *tutto*;
quando fa differenza, un *intero*. Quando può fare e non fare
differenza, diciamo e tutto e intero: e ciò accade quando la
natura rimane la stessa nella trasposizione, invece la forma
no: la cera (1), poniamo, o un mantello. Qui si dice *intero*
e *tutto*, perchè posson darsi entrambi i casi. Dell'acqua, in-
vece, e d'ogni liquido, e del numero si dice *tutto*, e nessuno
dice «l'intero numero», «l'intera acqua», salvo che per
traslato. E per il plurale di tutto (2), quando delle cose con- 6
siderate come unità si dice *tutto*, di esse si dice *tutte* con-
siderandole come divise: «tutto questo numero», «tutte
queste unità».

Capitolo XXVII.

Mutilato (3) non si dice in tutti i casi d'una cosa fornita 1
di quantità: dev'essere e divisibile e un intero. Infatti, non
diciamo d'aver mutilato il due, se gli togliamo una delle due
unità (la parte mutilata non può esser mai uguale alla ri-
manente), nè diciamo così in generale per nessun numero.
Bisogna che la sostanza rimanga: se si tratta di una coppa,
dev'essere ancora coppa. Invece, il numero non è più lo
stesso. E non basta neppure che una cosa sia composta di
parti dissimili, poichè il numero può avere anch'esso parti
dissimili: il due e il tre, per es. (4). Anzi, in generale, delle
cose per le quali la situazione delle parti è indifferente, come
per l'acqua o il fuoco, nessuna può esser mutilata: per esser
tali, bisogna che le parti abbiano una situazione sostanziale.
Inoltre, che sian continue: chè l'armonia consta, bensì, di
parti dissimili, le quali hanno una lor situazione, ma non
perciò può venir mutilata. E neppur tutte le cose intere di- 2

---

(1) La figura in cera.

(2) πάντα. Qui l'unità è totalità come somma.

(3) κολοβόν: il concetto, qui, è quello che noi opponiamo all'ὅλον inteso come «integrità», specialmente di un organismo.

(4) Il due e il tre, nel cinque ($= 2 + 3$, oppure $3 + 2$).

ventan mutilate col privarle di una qualunque parte. Bisogna che questa parte non sia la principale per la sostanza [1]; nè è indifferente che si prenda di qua o di là: per es., se la coppa ha un buco, non perciò si dice mutilata, ma se si asporta il manico o un pezzetto dell'orlo. Nè si dice mutilato un uomo se gli si levi un po' di carne o la milza, ma un'estremità; e neppure una qualunque, bensì una che asportata per intero non cresce più: perciò i calvi non si chiamano mutilati.

Capitolo XXVIII.

1 Genere si dice, in un senso, se sia continua la generazione
di esseri aventi la stessa specie: diciamo, ad es., «finchè
duri il genere umano», per dire «finchè continui la gene-
2 razione degli uomini». In un altro, è quello di una gente
venuta all'essere da un lor primo genitore: e così si parla
del genere degli Elleni e degli Ioni, perchè quelli vengono
dal progenitore Elleno, questi da Ione. E i discendenti pren-
don nome piuttosto dal genitore, che dalla materia [2]: benchè
prendan nome anche dalla femmina, per es. quei di Pirra.
3 Genere, inoltre, è come il piano per le figure piane, il solido 1024 b
per le solide: poichè ogni figura è un piano di questa specie,
un solido di questa specie. Genere è qui il sostrato delle dif-
4 ferenze. Inoltre, genere è il primo elemento costitutivo del
concetto, che si enuncia nell'essenza [3], di cui chiamansi
5 differenze le qualità. Genere, dunque, è usato in tutti questi
sensi: per la generazione continua di esseri della stessa specie;
per il principio generatore di esseri somiglianti; in un senso
affine alla materia [4]: poichè ciò di cui son proprie la dif-

(1) Come la testa per un animale.

(2) Dalla materia (cfr. VIII. 4, 4), la quale è fornita, nella generazione, dalla femmina.

(3) Nella definizione.

(4) In un senso affine alla materia è il genere inteso come sostrato delle qualità specifiche differenziali (reale e concettuale: solito passaggio dall'oggetto al pensiero, e viceversa: di qui l'unificazione dei sensi dati in 3 e 4: cfr. VII. 7, 12; VIII. 2, 8).

ferenza e la qualità, è appunto quel sostrato che chiamiamo materia.

Diverse di genere si dicono quelle cose di cui diverso è 6
il sostrato primo [1], e l'una non si risolve nell'altra, nè tutte due nello stesso (la forma, ad es., e la materia sono diverse per il genere); e quelle di cui si parla secondo una diversa figura delle categorie dell'essere (le une significano l'essenza delle cose, altre una qualità, altre come s'è distinto dianzi): chè neanche queste si risolvono le une nelle altre, nè in qualcosa di unico.

Capitolo XXIX.

Il «falso» dicesi, in un modo, come *cosa* che è falsa [2]; 1
e questo o perchè la cosa non risulta così composta, o perchè è impossibile che si componga così: per es., se si dica che

(1) Sostrato primo è quello immediato, se si pensa, ad es., a ciò che può liquefarsi (acqua), e a ciò che ha un sostrato solido (terra). Ma l'interpretazione non è sicura. — *Nello stesso*: può esser inteso come «cosa» o come «concetto»: nel 1° senso riguarda il sostrato, e chiarisce quel che precede; nel 2° chiarisce la parentesi, e quel che segue (i diversi significati, o concetti, dell'essere nelle categorie). — *S'è distinto dianzi*: cap. 7, 4.

(2) Per A., altrove, vero e falso son nel pensiero, non nelle cose; e il pensiero è che unisce e divide (distingue) i concetti giudicando (affermando o negando la convenienza del predicato al soggetto): cfr. VI. 4, 3-4; IX. 10, 1 ss. — L'ordine de' pensieri in proposito sembra dover esser questo. A. parte da un realismo ingenuo, ch'è anche un ingenuo idealismo: realtà e pensiero si condizionano reciprocamente, identificandosi e distinguendosi insieme, come segue: *a*) Si comincia col porre il pensiero nelle cose, e si parla di *cose vere* e di *cose false*. Una prima riflessione avverte che il vero e falso è nel pensiero, non nelle cose, e distingue perciò il pensiero dalle cose. Queste, allora, al sicuro da quel pensiero che può esser falso oltre che vero, restano con una loro realtà ch'è insieme la loro verità (eterna e immutabile nella pura essenza, contingente per quel che di questa si traduce nella realtà in movimento). *b*) Il *pensiero* è vero o falso secondo che riflette in sè la realtà, o meno, delle cose. Ma una prima riflessione avverte che non sono le cose a determinare la verità o falsità del pensiero: poichè tanto dell'essere quanto del non-essere si può pensare il vero e il falso (IV. 7, 2). Vero e falso sono, allora, caratteri del pensiero in sè e per sè: vero è il pensiero ch'è coerente con se stesso, falso il pensiero incoerente. Un cerchio è cerchio, nel mio pensiero che lo definisce, in quanto lo distinguo dal triangolo: confonder questo con quello è contraddire a quanto s'è definito. Ma, poichè il

la diagonale è commensurabile, o che tu stai seduto: di queste due, l'una è sempre falsa, l'altra talvolta. Dette così, queste cose non esistono. In altri casi, esistono bensì le cose, ma di tal natura da apparire o quali non sono, o quali non esistono: la prospettiva dipinta, ad es., e i sogni: cose, queste, che hanno bensì una loro realtà, ma non quella di cui producono in noi l'immagine. Le cose, dunque, si dicono false, in questo modo: o perchè non esistono, o perchè l'immagine che producono è di cosa che non esiste.

2 Un *concetto* falso è quello che, in quanto falso, è di cose che non sono. Perchè ogni concetto è falso se riferito a cosa diversa da quella di cui è vero: per es., il concetto del cerchio è falso del triangolo. In un senso, c'è un concetto unico di ogni cosa, quello della pura essenza; in un altro i concetti sono molti, poichè la cosa da sè e la cosa con un'affezione è in certo modo la stessa cosa: per es., Socrate e Socrate musico (1). Il concetto falso, assolutamente parlando, è concetto di nulla. Perciò era abbastanza sciocca l'opinione di Antistene che di nulla si possa parlare salvo che col suo proprio concetto, unico per un'unica cosa: donde seguiva che non è possibile contraddire, e quasi neppure dir il falso.

---

pensiero è per se stesso coerenza e logicità, esso, in sè e per sè, è sempre vero: d'una verità eterna, immutabile, come quella della pura essenza (indivisibile), e insieme discorsiva, per quel che di essa si traduce nel processo del conoscere e del sapere (nella logica dei concetti). Questo è il rapporto tra il *nous* (sempre vero) e la *dianoia* (vera o falsa): tra il concetto nella sua pura unità e intrinseca intelligibilità, e il concetto che si esplica nella molteplicità dei concetti e delle opinioni. *c*) Il pensiero falso è un non-pensiero in rapporto a quel pensiero ch'è sempre vero. E tuttavia esso ha, e deve avere, una sua realtà, in quel pensiero che in tanto può affermare il vero in quanto c'è il falso da negare. Donde, allora, la realtà di questo pensiero-falso? Donde questa decadenza del pensiero nel falso? Pare che la soluzione debba trovarsi in qualcosa di estraneo e tuttavia legato al pensiero: nella *volontà* dell'*uomo*. Il Sofista rappresenta questo difetto del pensiero ch'è anche un difetto morale (l'ambizione, il guadagno, ecc.: cfr. «il tenore di vita» in IV. 2, 14). — La vicinanza al pensiero platonico è evidente: specialmente con le indagini del *Teeteto* e del *Sofista*.

(1) La cosa nell'unità colta dal nous, e la cosa nella molteplicità delle sue categorie (dianoia). — *L'opinione di Antistene*, con quell'unità-identità del concetto-nome, era ben lontana dalla dottrina su esposta di A.: essa rendeva impossibile la logica dianoetica, e riduceva quella noetica a mero nominalismo.

Invece, di ciascuna cosa si può parlare non soltanto col concetto di essa, ma anche con quello di altra: anche del tutto falsamente, senza dubbio, ma anche in modo conforme a
1025 a verità: l'otto, poniamo, dico ch'è doppio perchè ho il concetto del due.

Queste cose, dunque, si dicono false così. Falso, poi, si 3
dice un *uomo* che abbia abilità e predilezione per simili discorsi per nessun'altra ragione che per discorrere così; e chi è capace di produrli in altri, a quel modo che diciamo false anche le cose che producono in noi immagini false. Perciò nell'*Ippia* (1) quel ragionamento, che vuol provare come uno stesso uomo è falso e vero, conduce fuori di strada: perchè dà come falso chi ha la capacità di dir il falso, ch'è, poi, colui che sa ed è sapiente; e aggiunge ch'è migliore chi è cattivo volontariamente. Questa è la conseguenza di una falsa induzione: chi zoppica volontariamente è migliore di chi zoppica per forza: intendendo per zoppicare l'imitare lo zoppo; ma se uno fosse zoppo volontariamente, egli sarebbe forse peggiore, qui, come in cose riguardanti il costume.

Capitolo XXX.

Accidente (2) significa ciò che appartiene a qualcosa e 1
può esser detto con verità, ma non necessariamente, nè per lo più: come se uno scavando un fosso per una pianta trovasse un tesoro. Questo, di trovare un tesoro, è davvero un accidente per chi scava un fosso: non è una cosa che consegua necessariamente dall'altra o dopo l'altra, nè chi pianta un albero trova per lo più un tesoro. E chi ha l'abilità di suo- 2
nare può esser bianco, ma poichè ciò non avviene di necessità, nè per lo più, diciamo ch'è un accidente. Di maniera

---

(1) *Ippia minore*, 365 ss. Platone erra, dunque: *a*) non distinguendo la potenza dall'atto di mentire; *b*) reputando migliore chi erra volontariamente. Per quest'ultimo punto, cfr. *Eth. Nic.*, III. 5.

(2) Cfr. VI. 2-3.

che, poichè si danno tali appartenenze, e appartengono a qualcosa, e alcune di esse solo in certi luoghi e tempi, sarà un accidente ciò che appartiene, bensì, a qualcosa, ma non
3 perchè è questa tal cosa, ed è qui e ora [1]. Dell'accidente non c'è nessuna causa determinata, ma è a caso, e questo è indeterminato. È accaduto a qualcuno di arrivare ad Egina, il quale non era partito per arrivare colà, ma cacciato dalla tempesta o preso dai corsari. L'accidente avvenne, di certo, e realmente, ma non per causa di se stesso, bensì in causa di altro: perchè la tempesta fu causa che quegli arrivasse dove non era diretto, cioè ad Egina.

4 Accidente, poi, dicesi anche in altro modo: di tutte quelle proprietà, ad es., che sono di una cosa per se stessa considerata, ma non appartengono alla sua sostanza [2]: per esempio, appartiene al triangolo di avere gli angoli uguali a due retti. Questi accidenti posson essere eterni; di quegli altri, invece, nessuno: abbiam parlato di ciò altrove.

---

(1) *Ed è qui e ora*: come l'appartenere a qualcosa non individua la sostanza di *questa tal cosa*, così l'appartenere in certi luoghi e tempi non dà ragione dell'*attualità* di essa.

(2) *Alla sua sostanza*, o definizione: per es., del triangolo: sebbene ne derivino. È compito della scienza, infatti, dimostrare, poi, le proprietà (accidentali, ma in entrambi i sensi: τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα) del proprio oggetto di studio: cfr. *Anal. Post.*, I. 7. 75b, 1. — *Abbiam parlato di ciò altrove*: pare riferirsi ad *Anal. Post.*, I. 6. 75 a, 18, e 7. 75b, 11.

LIBRO SESTO

CAPITOLO I. 1025 b

1 Quel che qui si cerca sono i principii e le cause degli esseri: s'intende, in quanto sono. Poichè c'è pure una causa della salute e del benessere, e anche le entità matematiche hanno principii, elementi e cause: in generale, anzi, ogni scienza di ragionamento, o che del ragionamento si serva almeno in parte [1], versa intorno alle cause e ai principii, pur con più o meno di esattezza e semplicità [2]. Ma tutte queste scienze son circoscritte a un ente e genere particolare, e di esso soltanto trattano, nè fan nessuna parola di ciò che è l'essere semplicemente: nè di ciò che è l'ente in
2 quanto tale, nè dell'essenza. Invece, le une dichiarando il loro oggetto per mezzo del senso, e le altre [3] stabilendone per mezzo di ipotesi la definizione, dimostrano, più o meno debolmente, più o meno rigorosamente, le proprietà del genere preso in considerazione. È dunque evidente che da un

---

(1) « Videtur A. ambitum scientiae latius extendere voluisse, ut ne eae quidem doctrinae excludantur, quae ab usu et experientia magis quam a cognitione et notione suspensae sint »: Bonitz (p. 280).

(2) Esattezza e semplicità corrispondono al « rigorosamente » e « debolmente » del paragrafo seguente. « Semplicità », qui, vale « mancanza di approfondimento e di distinzione » (le cose così come si presentano immediatamente): cfr. I. 5, 22. Poco dopo, « semplicemente » vale, invece, « assolutamente ».

(3) *Le une... le altre*: le fisiche e le matematiche.

tal metodo induttivo (1) non si può aver dimostrazione nè della sostanza nè dell'essenza, ma per esse ha da esserci un'altra specie di conoscenza che le chiarisca. Per la stessa ragione non dicon nulla se il genere preso a trattare esiste o non esiste: poichè appartiene alla stessa facoltà del pensiero il mettere in chiaro tanto l'essenza quanto l'esistenza (2).

Ma in quanto anche la scienza fisica (3) versa intorno a 3
un genere dell'essere (la sostanza ch'essa studia è quella che ha in sè il principio del movimento e dell'inerzia), è chiaro ch'essa non riguarda nè l'agire nè il produrre (4).

---

(1) La frase pare interpolata al Christ. Il riferimento par che sia alle scienze fisiche, come quelle che trattano della sostanza ed essenza reale, assumendola nella materia sensibile. Di essa non posson dare dimostrazione, appunto perchè assunta per principio (dànno dimostrazione delle qualità e proprietà dell'oggetto). Il Metafisico, neanche lui, *dimostra* nel senso della dimostrazione, che parte da principii per arrivare a certe conchiusioni. Essa, infatti, è la scienza dei principii stessi, e però *anapodittica*: non nel senso dogmatico, ma in quanto si serve «di un'altra specie di conoscenza», che «chiarisce» speculativamente quei principii riconducendoli ai principii primi, anzi al principio primo, ch'è l'essere in quanto essere.

Principii primi sono le quattro cause, discusse nel lib. I; ovvero, materia e forma, potenza e atto, che verranno studiati nei libri VII-IX, e ricondotti a quello della forma, o dell'atto (in sè e per sè: all'atto puro, come principio trascendente, nel lib. XII). Ovvero, le categorie e gli altri concetti fondamentali intorno all'essere, esposti nel lib. V. Principii primi sono anche, per il pensiero discorsivo, gli assiomi, di cui il primo è quello di non-contraddizione, come si vide nel lib. IV. Dal punto di vista gnoseologico, principii primi sono il singolare e gli universali, e la loro fonte è il νοῦς (come principio anche dell'αἴσθησις: cfr. note a I. 1, 4 e 9, 34).

(2) Nell'ordine della scienza empirica A. distingue la conoscenza dell'ὅτι da quella del διότι, facendo poi coincidere con quest'ultima quella del τί ἐστιν: cfr. *Anal. Post.*, II. 1. 89 b, 24; 2. 90 a, 14 (e qui stesso al lib. I. 1, 11). Non si dia, tuttavia, un senso troppo moderno alla distinzione (di un contrasto tra pensiero ed esistenza reale delle cose): l'esistenza implica già l'essenza, come il singolare l'universale, nell'atto della percezione (immediata); e l'essenza, se non vuol esser un κοινόν, si traduce nell'esistenza (immediatamente): la pura essenza è sempre un τόδε τι. Nell'ὄν ᾗ ὄν, poi, essenza ed esistenza s'identificano (perchè la sua universalità è anche necessità).

(3) Anche di qui si vede l'interesse maggiore che A. ha per la fisica, più che per la matematica: il confine, in fatti, tra alcune sue trattazioni di fisica e altre di metafisica non è sempre chiaro.

(4) *L'agire... il produrre*: v. la differenza in *Eth. Nic.*, VI. 4; e nota a I. 1, 16. In entrambi, tuttavia, il principio è in noi (per la produzione: o l'intelligenza, il pensiero razionale, o questo unito a un certo abito o potenza naturale; per l'azione è l'ὄρεξις, che congiunta con la ragione si fa προαίρεσις: cfr. *Eth. Nic.*,

Poichè il principio della produzione è in chi produce: o l'intelligenza, o l'arte, o altra potenza; il principio dell'azione è in chi agisce, ed è il proponimento (potendosi tradurre in azione soltanto ciò che ci si può proporre). Per cui, se ogni ragionamento è fatto o per l'agire o per il produrre, ovvero riguarda la pura speculazione, la Fisica sarà una scienza speculativa, ma speculativa di un essere tale che ha la potenza di muoversi, e della sostanza tratta soltanto secondo nozioni che valgono per lo più, non separata dalla materia (1).

4 Si badi di non ignorare il modo di essere della pura essenza e del concetto, perchè, senza di ciò, è tempo perso ogni ricerca. Delle definizioni e delle essenze alcune sono come quella di « camuso » (2), altre come quella di « curvo », i quali differiscono in questo, che in camuso è compresa sempre la materia (camuso diciamo un naso che ha una certa curva), la curvità, invece, è compresa senza materia sensibile. Se, quindi, tutti gli oggetti della fisica s'intendono similmente 1026 a
a camuso (ad es., naso occhio fisionomia carne osso, animale in somma; ovvero, foglia radice scorza, pianta in somma: tutte cose in cui non si può prescindere dal movimento, anzi neppure sono mai senza materia) — è già con ciò chiarito il modo in cui il fisico deve ricercare e definire l'essenza delle cose; e perchè sia ufficio suo lo speculare anche intorno a un genere di anima, a quello che non esiste senza la materia (3).

5 Che dunque la fisica sia una scienza speculativa, è evidente. Ma scienza speculativa è anche la matematica: se i

---

III. 3); laddove il principio del movimento studiato dalla fisica è nella sostanza naturale delle cose. — Alle ll. 22 e 23 è opportuna la correzione proposta dal Bonitz, attuata dal Ross, di ποιητῶν e πρακτῶν invece di ποιητικῶν e πρακτικῶν.

(1) Il « per lo più » è proprio delle cose fornite di materia, come si dirà fra poco; e « ogni scienza è o di ciò ch'è sempre o di ciò ch'è per lo più » (2, 12). Mantengo, dunque, la mia interpretazione (Bonitz, seguendo Aless.: « tratta della sostanza per lo più come forma piuttosto che come materia, solo che non come forma che possa esistere separata dalla materia »; Ross: « tratta della sostanza nel senso della forma per lo più unicamente come inseparabile dalla materia »).

(2) *Camuso*: v. VII. 5. — *Senza materia sensibile*: i. e. con materia soltanto intelligibile (ὕ. νοητή: qui, l'estensione pura).

(3) Non esiste senza materia l'anima, salvo il νοῦς, che non ha nessun organo corporeo (*De An.*, I. 1. 403 a, 16; III. 4. 429 a, 24).

suoi oggetti siano immobili ed abbiano esistenza separata, non abbiamo tuttavia ancora chiarito (1). Per ora si può ammettere come chiaro questo, che alcune delle scienze matematiche considerano i loro oggetti in quanto immobili e separabili. Ma se qualcosa esiste di eterno immobile e separato, non è dubbio che la conoscenza di esso appartiene a una scienza speculativa, la quale non sarà certamente la fisica (che riguarda soltanto alcune cose mobili), e neppure la matematica, ma una scienza superiore ad entrambe. Infatti la fisica studia ciò che esiste separatamente (2), ma non è immobile; delle matematiche alcune studiano, invece, ciò che è immobile, ma non separato in fine perchè esiste nella materia. Soltanto la scienza che è prima studia ciò che è separato e immobile. E se tutte le cause sono necessariamente eterne (3), queste lo saranno soprattutto, perchè esse sono causa di quelli tra gli enti divini che risplendono nel cielo.

Le scienze filosofico-speculative son dunque tre: la ma- 6
tematica, la fisica, la teologia (4). Non è dubbio che, se il divino esiste, esso si trova in una natura quale s'è detta dianzi, e la scienza onorevolissima deve esser questa che ha

---

(1) V. libri XIII e XIV, e per quel che segue, quanto alla matematica, XIII. 2-3. Le matematiche pure studiano oggetti immobili: ricorda in III. 2, 18, dove tra le scienze matematiche vengon citate l'astronomia, l'ottica e l'armonica (che son più vicine alla fisica); e per la distinzione e gerarchia delle varie scienze matematiche, v. IV. 2, 7 (la metafisica sta alla fisica come la matematica pura a quella applicata).

(2) La fisica studia ciò che *esiste separatamente*, οὐσίαι, delle quali mostra (dimostra) le qualità e proprietà (queste, invece, non esistono separatamente: i. e., non hanno una propria esistenza). Alla l. 14 i codici dànno ἀχώριστα (e allora: la fisica studia «ciò che non esiste separato», i. e. la forma nella materia, ecc.); la correzione, in χωριστά, proposta dallo Schwegler e accettata dal Christ, dà maggior simmetria al rapporto tra fisica matematica e teologia. — Non si scordi che χωριστόν è una forma comune a due concetti per noi molto diversi: il *separabile* e il *separato*.

(3) Intendi, le cause *prime*, i principii in generale, reali o ideali: *queste* (Dio e le Intelligenze motrici) sono cause reali, e però eterne a maggior diritto ancora dei cieli (che son cause seconde) pur eterni.

(4) Su le ragioni del nome (già in Platone, *Rep.*, II, 379 a) e su la superiorità della filosofia, cfr. anche I. 2. — *Se il divino esiste*: il tono è, ovviamente, tutt'altro che dubitativo.

l'oggetto più onorevole. E come le scienze speculative son da preferire alle altre scienze, così questa tra le speculative.

7 Qualcuno potrebbe domandare se la «filosofia prima» è universale, ovvero se versa intorno a un genere determinato e a un'unica natura di esseri (1).

---

(1) Dicemmo (in nota a IV. 1, 1) che dell'essere in quanto essere, oggetto della metafisica, si dànno in A. due significati principali: l'uno in riguardo piuttosto alla realtà delle cose che sono oggetto del pensiéro, l'altro in riguardo piuttosto al pensiero che le pensa.

Per il primo rispetto, studiare l'essere in quanto essere, è studiare i principii e cause prime di tutto ciò ch'esiste, e in primo luogo quell'Essere primo ch'è indipendente dalla natura e sottratto a ogni forma del divenire. Onde la metafisica vien qui definita θεολογική (§ 6, e nel passo corrispondente del lib. XI. 7, 7); e già nel lib. I. 2, 20 vedemmo dare a questa scienza il titolo di «divina», nel duplice senso, ch'è la più degna di Dio, e ch'è del divino nel mondo. Di qui, anche, veniva accennata la superiorità di essa alle altre scienze e conoscenze in generale, le quali non arrivano a porsi in quella purezza, dignità e autonomia, ch'è propria del sapere filosofico.

In questo capitolo viene introdotta per la prima volta una distinzione netta tra le scienze poietiche come le arti, quelle pratiche come l'etica, e quelle che sono puramente teoretiche. La distinzione, mentre eleva le matematiche e fisiche al novero delle scienze teoretiche, determina la differenza tra esse e la metafisica più chiaramente in riguardo al genere de' loro oggetti. Dio è separato, esiste indipendentemente dalla φύσις; e così anche le Intelligenze motrici: il divino (si vedrà nel lib. XII) forma come un'altra «natura» o «usia». La fisica studia esseri che hanno un'esistenza propria, ma non sottratti al movimento; la matematica studia esseri immobili, considerati separatamente, ma per astrazione, in realtà non esistenti separatamente. Soltanto la teologia studia esseri separati e immobili: e la perfezione di questi è ciò che dà la superiorità della metafisica su le altre scienze teoretiche.

Una riflessione, non più teologica e oggettiva nel senso or detto, sul principio primo di tutti i principii, ma conforme al secondo modo di considerare l'oggetto della metafisica, mira piuttosto al lato formale delle cose. Dio è pura forma; ma anche le cose sono in se stesse quel che sono per la forma pura, indipendentemente dalla materia a cui questa è unita nel sinolo. Questa non è «separata», ma è bene «separabile», nel senso che, pur non esistendo separatamente (contro il platonismo, a cui la precedente affermazione può condurre), tuttavia il suo essere, in sè e per sè, non dipende dalla materia (è la pura essenza, o intelligibilità pura, delle cose). Qui, la differenza tra la metafisica e le altre scienze si presenta in altro aspetto. La fisica studia, bensì, anch'essa, ciò ch'è separabile (la forma), ma non fuori della materia, onde le sue nozioni non hanno vera universalità, perchè la materia, com'è causa della divisione dei generi nelle cose, così impedisce che l'universale si realizzi nella sua assolutezza. La matematica, poi, studia bensì le cose da un punto di vista formale; ma questo è il risultato di un'astrazione posteriore alla realtà delle cose (XIII. 3), mentre l'astrazione del metafisico vuol cogliere il πρότερον concreto di esse (XIII. 2, 12), il loro a priori puro (VII. 1, 4; 3, 10; 17, 8-10; VIII. 3, 3-4).

Di qui, anche: soltanto la metafisica studia l'essere ἁπλῶς (§§ 1-2). Le fisiche-

Anche nelle scienze matematiche, infatti, c'è diversità: la geometria e l'astronomia studiano oggetti di una particolare natura, e c'è una scienza matematica universale comune a tutte. Se, dunque, non ci fosse nessun'altra sostanza fuori di quelle formate dalla natura, la fisica sarebbe la prima di tutte le scienze. Ma se c'è una sostanza immobile, essa sarà superiore alle altre, e la scienza di essa sarà la prima filosofia, la quale, essendo la prima, è universale, in questo senso. Essa avrà il cómpito di speculare intorno all'essere in quanto essere: la sua essenza, cioè, e le determinazioni che, in quanto essere, gli appartengono.

---

matematiche non hanno quest'assolutezza, perchè non considerano le cose per la pura essenza, ma quel che sono per la conoscenza sensibile (le fisiche), o per la quantità soltanto (le matematiche), della quale formano concetti e definizioni che hanno soltanto tale esistenza ipotetica: in entrambi i casi non trattano di quel ch'è il principio primo dell'esistenza di tutto ciò che è. In conchiusione, soltanto l'oggetto della metafisica ha veramente i caratteri dell'universalità e necessità: chè le altre scienze son circoscritte a un genere particolare di cose (IV. 1), e di esso studiano gli accidenti qualitativi o quantitativi, con quell'esattezza e profondità, maggiore o minore, ch'è possibile secondo i vari generi di cose e de' loro accidenti: assoluta, non mai.

Il teologismo della prima concezione è d'ispirazione schiettamente platonica; la seconda è orientata verso un concetto dell'essere analogo a quello del trascendentale moderno, e, comunque, criticamente definito. Una terza concezione risulta dall'interferenza delle prime due: il principio formale della seconda si abbassa al realismo della prima, e nello stesso tempo il realismo di questa scopre nel fondo stesso delle cose un principio ideale come in quella (ch'è ancora uno sviluppo dell'ultimo Platone). La realtà più vera e profonda delle cose non è quella corporea, di cui trattano le scienze fisiche e matematiche (e come i Presocratici considerarono la natura); ma è la forma che si realizza nell'universo in una molteplicità e gradualità di forme, o pure essenze. E sarà dell'oggetto della metafisica come di quello delle altre scienze, per es. delle matematiche: esso avrà parti, ordinate gerarchicamente in ragione della purezza, maggiore o minore, che ha la forma ne' vari gradi del suo svolgimento attraverso le cose (cfr. anche IV. 2, 4 e 7). Così è anche delle parti dell'anima, il cui sviluppo va da quella più legata al corpo sino a quel Nous, ch'è principio e fine dell'essere nella sua pura immaterialità e perfetta intelligibilità.

In quest'ultimo paragrafo A. sembra avvertire le difficoltà di tale interferenza: l'oggetto della metafisica differisce da quello delle altre scienze perchè di un genere diverso? Come, allora, la metafisica è una scienza universale? E il principio formale è unico o molteplice? Gli esseri non hanno un'unica natura. Ma, se è molteplice, non rischia, l'essere in quanto essere, di ridursi a un κοινόν, a una mera astrazione? Per la soluzione di queste difficoltà, v. nota a VII. 11, 11.

CAPITOLO II.

1 Dell'essere semplicemente detto si parla in molti sensi.
Di questi uno si disse (1) che era quello di accidente, un
2 altro quello di vero (e di falso, per il non-essere). Oltre di
questi, ci sono le forme o figure dell'essere come categoria:
ciò che è una cosa, quale, quanto, dove, quando, e se altri
3 significati ci sono, dell'essere in questo modo. Non basta: 1026 b
l'essere si dice anche o in potenza o in atto.
4 Dicendosi, dunque, in molti sensi, cominciamo da quello
di accidente, per mostrare che di esso non ci può essere
scienza. Già un indizio di ciò si ha nel fatto che nessuna
scienza, nè pratica nè poietica nè teoretica, si cura di esso.
Chi fabbrica una casa, non fa insieme nulla di ciò che alla
casa può accadere poi: gli accidenti sono infiniti: nulla vieta
che la casa fatta sia piacevole agli uni, incomoda per altri,
ad altri invece sia utile, ed abbia, insomma, quelle differenze
che ha ogni cosa nel mondo: ma niente di tutto ciò riguarda
l'arte di fabbricare. Parimenti, neanche il geometra studia
simili accidenti delle figure, nè se un triangolo è diverso
dall'altro, pur che la somma degli angoli sia di due retti (2).
5 Ed è giusto che così avvenga, perchè l'accidente è poco più
che un nome soltanto. Per ciò Platone (3) in certo modo non
a torto assegnò alla Sofistica per oggetto il non-essere: chè
i discorsi dei Sofisti quasi sempre, si può dire, versano intorno all'accidente. Ad es.: se sia la stessa cosa o diversa

---

(1) Cfr. V. 7.

(2) Due interpretazioni sono state date: 1) quella di Alessandro (alla quale si avvicina la mia): il geometra non cura se il triangolo da lui definito, come quella tal figura geometrica che ha gli angoli uguali a due retti, è lo stesso di un triangolo di legno, di pietra, ecc.; 2) quella avanzata dallo Schwegler e difesa dal Ross: il geometra non cura questioni, come quelle che fanno i Sofisti, per es., se dir *triangolo* e dir *triangolo di cui la somma degli angoli è uguale a due retti* sia lo stesso, o no (il Sofista, infatti, se si risponde di sì, sostituisce alla prima parola la dicitura seguente, e così sempre, all'infinito). Questa seconda è più fedele alla lettera del testo, la prima è più conforme al pensiero svolto nel paragrafo.

(3) *Sofista*, 237 ss.

l'esser musico e grammatico; se Corisco e Corisco musico siano lo stesso o no; ovvero sostengono che, dato che tutto ciò che è, ma non è eterno, divenne, se uno essendo musico divenne grammatico, si può dir anche che essendo grammatico divenne musico (1); e tutti gli altri discorsi di questo genere, dai quali si vede bene che l'accidente è qualcosa di molto vicino al non-essere.

E anche da considerazioni di questo generè: che delle 6
cose che sono in altro senso c'è il processo del nascere e perire (2), ma di quelle che sono per accidente non c'è. Tuttavia convien parlarne ancora, fin dove si può, per mostrare qual'è la natura sua, e quale la sua causa. Forse chiariremo con questo anche perchè di esso non c'è scienza.

Degli esseri ce ne sono di quelli che sono sempre a un 7
modo e di necessità (non intendo della necessità per violenza (3), ma di quella che consiste nel non poter essere altrimenti), altri non sono di necessità, nè sempre a un modo, ma soltanto per lo più. Di qui il principio, di qui la causa dell'esistenza dell'accidente (4). Noi, infatti, chiamiamo accidente ciò che non è nè sempre nè per lo più: per es., se al tempo della canicola faccia un freddo invernale, noi di-

---

(1) Il primo sofisma vuol porre l'identità insieme alla diversità dei due termini (in quanto uno è, o no, l'una e l'altra cosa insieme). Col secondo si tenta il processo all'infinito (come per il *triangolo*, in nota prec.). Col terzo, facendo prima sostantivo l'uno dei due termini e l'altro aggettivo, e viceversa; poi, confrontando, si trova che uno era già prima ciò che doveva diventare (il musico è grammatico, perchè lo divenne: il grammatico ora è musico, e lo è perchè divenne tale. ecc.).

(2) La generazione, come *processo* del nascere e perire, riguarda la sostanza propriamente, e l'accidente solo in quanto sia considerato tutt'uno con la sostanza (non per sè soltanto: considerato per sè, esso è come ciò ch'è casuale, e A., infatti, unisce qui i due significati come già in V. 30, 1-3). Ricorda *Eth. Nic.*, II. 1: suonando si diventa suonatori, esercitandosi nel leggere e scrivere si diventa « grammatici ».

(3) Cfr. V. 5.

(4) Quel che manca al per lo più per esser sempre a un modo è quel διάλειμμα, come dice Alessandro (451, 13), ch'è il casuale. Ovvero si dica che il fortuito sparisce a misura che si scoprono tracce di ragione nelle cose, onde all'uguaglianza (logica, in astratto) di tutti i casi possibili si sostituisce, nel mondo dell'esperienza, la probabilità, maggiore o minore, del per lo più.

ciamo sì che questo può accadere, ma non lo diciamo già
se fa un caldo soffocante: chè, questo, avviene sempre o per
lo più, quello no. E che un uomo sia bianco può ben accadere
(chè tale non è sempre, nè per lo più), ma non intendiamo
che sia animale per accidente. E può anche accadere che
un architetto guarisca qualcuno, per accidente: chè questo 1027 a
non è affare di architetto, ma di medico; eppure una volta
accadde che l'architetto fosse medico. Così, un cuoco, sebbene
il fine dell'arte sua sia il piacere, potrebbe scoprire qualcosa
che giovasse alla salute, ma non in virtù della culinaria. Noi
diciamo allora: accadde; per indicare che, in quanto ci fu
chi la fece, la cosa è possibile, ma non che dipendesse
8 assolutamente da lui [1]. Di tutte le altre cose si riesce a
trovare, di quando in quando, la potenza di produrle, ma
dell'accidente non c'è arte o potenza determinata, perchè
di ciò che è o avviene accidentalmente, anche la causa è accidentale.
Poichè, dunque, non tutte le cose sono o divengono
di necessità e sempre allo stesso modo, ma la maggior parte
avviene per lo più, ecco la necessità dell'accidente: ad es.,
nè sempre, nè per lo più, chi è bianco è anche musico, ma,
siccome talora accade, sarà per accidente. Se l'accidente
non ci fosse [2], tutto al mondo avverrebbe necessariamente.

9 Sarà dunque causa dell'accidente la materia, la quale è
quella che può essere altrimenti da come è per lo più [3].

10 E di qua bisogna cominciare: — non c'è forse qualcosa
che non è nè sempre, nè per lo più? Ovvero, ciò è impossibile?
C'è, quindi, qualcosa oltre quel che è sempre o per lo
11 più, ed è ciò che cápita purchessia e per accidente. Si potrebbe
anche chiedere: forse, ciò che è per lo più esiste,
ma non l'eterno? Ovvero, esistono anche alcuni esseri eterni?
Di ciò si vedrà in sèguito; ma sin d'ora è chiaro che del-

---

(1) In quanto cuoco.

(2) Se l'accidente non ci fosse, il «per lo più» diventerebbe un «sempre», e tutto sarebbe necessario. Ma, poichè ciò non è, *ecco la necessità* (di ammettere l'esistenza) *dell'accidente*: come vuol provare, contro chi lo neghi, con l'interrogazione al § 10.

(3) La materia è principio e causa di tutto ciò ch'è indeterminato.

l'accidente non c'è scienza [1]. Ogni scienza è o di ciò che è sempre, o di ciò che è per lo più [2]. Se no, come si potrebbe impararla o insegnarla? Bisogna bene, per definire qualcosa, poter dire ciò che è o sempre o per lo più: poniamo, che l'idromele giova, per lo più, a chi è febbricitante. Ciò che è contro questa regola, neppure si avrà bisogno di dirlo: se una volta — poniamo, al tempo della luna nuova — quel medicamento non ha giovato: poichè, per dirla [3], anche quella eccezione dovrebbe valere o sempre o per lo più. L'accidente, invece, è contro tutte le regole. 12

S'è detto, dunque, che cosa è l'accidente, e per qual causa, e che di esso non può esserci scienza. 13

Capitolo III.

Che ci siano fatti, di cui i principii e le cause appaiono e scompaiono, sebbene non si possa dire che nascono e periscono [4], è evidente. Se così non fosse, dovendo esserci una causa non accidentale del nascere e del perire, tutto avverrebbe di necessità. Se si chiedesse, infatti: Avverrà o non 1 2

(1) Il pensiero procede in questi paragrafi un po' a sbalzi. Posto che non tutto è sempre o per lo più, si dimostra che c'è l'accidente (10). D'altronde, se si conceda che c'è l'accidente e il per lo più, come negare l'esistenza di ciò ch'è eterno, ch'è il vero oggetto della scienza? — *Si vedrà in sèguito*: cfr. XII. 6-8.

(2) Che ci sia scienza del per lo più, conferma anche in *Anal. Pr.*, I. 13. 32 b, 18, e in *Anal. Post.*, I. 30. 87 b, 20; benchè la vera e propria scienza sia dell'universale e necessario (*Anal. Post.*, I. 1. 71 b, 15, e spesso altrove). — *Idromele*: bevanda di miele e latte.

(3) L'eccezione, dicendola, acquista la stessa regola di ciò ch'è sempre o per lo più. Così ho tentato di sciogliere la difficoltà del passo, che letteralmente suona: «poichè o sempre o per lo più anche *il* [il dire? o il fatto che avviene?] al tempo della luna nuova». Altra interpretazione: Se una volta non giovò, poco conta: sta il fatto che in generale conta, anche al tempo della luna nuova (così Bonitz, che sopprime il τό). Il Ross dà un senso affine al mio: l'accidente anch'esso, veduto più profondamente, ha la sua legge (in fondo esso è un difetto della nostra conoscenza, ma nella realtà, veramente, nulla è accidentale). Il Ross unisce all'articolo l'idea del *fatto*, io quella del *dire* (questa mi par più semplice, data la modestia dell'esempio).

(4) Non si può dire che nascono o periscono, nel senso, veduto dianzi, di un *processo*, di un passare graduale (dalla potenza all'atto, o dall'attività all'abito).

avverrà un tal fatto? — si risponderebbe: Sì, se ne avviene un altro; se no, no. E quest'altro, poi, avverrà, se altro ancora avviene. E così è chiaro che, sottraendo sempre del tempo 1027 b
da un tempo limitato, si arriverà al momento attuale. Ad esempio, costui, se esce di casa, morrà di malattia, o di morte violenta; ed uscirà di casa, se avrà sete; e avrà sete, se altro gli avviene; e così si arriverà a ciò che avviene attualmente, ovvero a qualcosa che è avvenuto in passato. Poniamo: egli uscirà, se avrà sete; e avrà sete, se mangia di salato: questo, o avviene o non avviene; e costui, quindi, morrà, o non morrà, necessariamente. Il discorso è lo stesso se, con un salto nel passato, si comincia da un fatto avvenuto, perchè questo esiste già in un fatto presente. Per cui tutte le cose future avverranno di necessità. Ad esempio: chi vive, dovrà morire, perchè è già avvenuto questo, che
3 elementi contrari si trovano nello stesso corpo [1]. — Ma se

---

(1) Bonghi (p. 367): «Il ragionamento di A. è molto semplice. Ogni processo di atti, legati in qualità di causa ed effetto gli uni con gli altri, è necessario: perciò, se non ci fossero atti tali che compariscono o scompariscono, senza che la ragione del loro comparire e scomparire sia in un atto precedente, non ci sarebbero effetti casuali, o altrimenti, non ci sarebbero effetti se non necessari. Adùnque, perchè ci siano effetti casuali, bisogna che le cause che gli producono, siano, operino, vengano meno senza processo di sorta: non si generino però nè si corrompano — cose le quali richiedono una serie di atti legati fra loro e indirizzati alla generazione o alla corruzione, — ma sorgano e cessino in un attimo ed indipendentemente dagli atti precedenti, successivi e contemporanei, tra' quali s'intramette l'opera loro. Tutti gli esempi che cita, servono a mostrare appunto che, finchè si sta in un processo, un atto ha ragione nell'altro, e non s'esce dal giro del necessario. Bisogna spezzarlo, per avere un principio d'un atto non necessario: ora, questo è appunto il principio del *casuale*. Il primo esempio è d'un fatto avvenire rispetto al presente: col quale dimostra che, se dal fatto avvenire si potesse di mano in mano e via via passare agli atti che lo precedono fino a un atto o fatto attuale, quel fatto avvenire non sarà nè men certo nè men necessario dell'attuale. Col secondo esempio applica il primo al passato, mostrando che, come s'è ammesso che dall'avvenire si arriva al presente, così da questo si risalirebbe al passato con altrettanta certezza e necessità: di maniera che in un primo fatto già stato ci sarebbe il principio d'un'intera catena necessaria di fatti avvenire. Ora, come per esperienza si vede che questo non è vero, codesta catena non esiste: e la è interrotta di tratto in tratto da atti, i quali determinano quello che ci ha di ancora indeterminato in un fatto, e fanno che se ne origini piuttosto una tale che una tal'altra serie di fatti successivi».

Questo è, infatti, il senso più giusto di questo e del paragrafo seguente. — *Elementi contrari*: caldo-freddo, secco-umido.

egli morrà di malattia o di morte violenta, questo ancora
non è prestabilito, finchè non avvenga quel fatto determinato[1]. È dunque chiaro che qui si va sino a un certo
principio, e da questo non si può rimontare ad altro. Ora,
questo appunto sarà il principio che spiega come un fatto
avvenne in un modo piuttosto che in un altro, e della causa
del suo accadere non c'è altra causa. Quel che più impor- 4
tante resterebbe a indagare è di quale specie sia la causa iniziale, a cui l'analisi del contingente ci ha ricondotto: se,
cioè, essa sia del tipo della causa materiale, o di quella finale,
o di quella efficiente[2].

---

(1) Finchè non avvenga quel fatto determinato, ch'è un cominciamento assoluto, non riducibile a una serie di atti precedenti.

(2) La materia, ha detto dianzi, è causa dell'accidente. Qui si aggiunge che la causa dell'accidente può esser considerata anche come attività motrice (causa efficiente), e però in qualche modo anche finale (non formale: la forma è principio di determinazione). Non decide altro (Alessandro e Asclepio notano giustamente che la decisione dovrebb'essere in favore della causa efficiente).

Da vedere F. Tocco, *Il concetto del caso in A.* (in *Giorn. napoletano di filos. e lett.*, 1877, vol. V). Pare al T. che la materia non basti a spiegare l'accidente. E in vero, nelle rivoluzioni celesti, ad es., l'accidente non ha luogo. Intesa come principio assolutamente indeterminato, la forma dovrebbe dominarla. Ma A. passa, in questo concetto, dal punto di vista meramente logico a quello empirico, in cui la materia è soltanto *relativamente indeterminata*, anzi essa è causa del determinarsi della forma: per es., ne' vari generi del reale. Di qui la dottrina degli attributi propri di ogni genere di cose, essenziali se riguardano la sostanza nella sua formalità, veramente accidentali se la riguardano per la materia.

A. tratta, poi, l'accidente anche come il *caso* (cfr. nota a 2, 6). Donde, per lui, il caso? In lui predomina il concetto della causalità di tipo logico. Cfr. L. Robin, *Sur la conception aristotélicienne de la causalité* (in *Archiv f. Gesch. d. Philos.*, XXIII, 1910, pp. 1 sgg.). Meglio: come un determinismo logico-teleologico (platonicamente): ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ'οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ (*Phys.*, II. 9, in princ.; e v. per l'argomento i capitoli molto importanti 4-6 di questo libro). Qui, τὸ ἀναγκαῖον è il contrario di quel determinismo. Il Greco tende alla perfetta razionalità della natura, ma è costretto a riconoscere un fondo irrazionale dappertutto in essa, analogo al fato per le vicende umane. Anche in queste ha luogo il caso, e si chiama *fortuna* (τύχη): «La fortuna è la causa per accidente di fatti suscettibili d'esser fini, quando questi riguardano la volontà» (*Phys.*, II. 5. 197 a 5). Prescindendo dall'ultima clausola, la definizione vale per ogni avvenimento accidentale: casuale è un fatto che può rientrare nel determinismo logico-teleologico, ma non vien prodotto secondo questo. Cfr. VII. 7, 5; XI. 8, 8-9.

D'altra parte, il suo empirismo lo porta a un concetto della causalità di tipo materiale-efficiente, che esige la contingenza dei fatti, l'accadere come *originalità* del particolare. Perciò, dopo aver detto che l'accidente è poco più di un

CAPITOLO IV.

1 Si lasci ora da parte l'essere per accidente: ne abbiamo discorso abbastanza. Quanto all'essere nel senso del vero e al non-essere nel senso del falso, essi riguardano la connessione e la divisione delle nozioni, e l'unione di entrambi con-
2 siste nel rapporto delle parti della contradizione (1). Vero è l'affermare ciò che è realmente unito, e negare ciò ch'è realmente diviso; falso, invece, è affermare o negare la parte contradittoria. Come poi avvenga che s'intenda unito o diviso, è un'altra questione: voglio dire, come avvenga che nell'intendere le nozioni non si seguono, unite o separate,
3 come in serie, ma formano un'unità. Vero e falso, infatti, non esistono nelle cose (come se il bene fosse vero, il male fosse senz'altro falso), ma nel pensiero: anzi, neppure in questo, per quel che riguarda le unità semplici e le essenze (2).

---

nome, quasi un non-essere, si affretta a difendere la necessità di ammetterlo. (Non è nel carattere di questa filosofia addebitare il caso alla nostra ignoranza). La natura, infatti, ha per A. una sua *spontaneità* (τὸ αὐτόματον), analoga all'ὄρεξις nelle azioni umane. Di qui il cominciamento assoluto di certe serie di avvenimenti. Credo meglio rifarsi di qui, che dall'interferire di processi causali diversi, come fa il Bonghi nel passo cit. (v. anche a p. 371). Come, infatti, A. accenna anche al principio del cap. 3, ci sono in natura cause che appaiono e scompaiono senza processo. (Ricorda che neanche dei punti, piani, ecc., nè degli istanti nel tempo, c'è generazione: III. 5, 10-11; nè delle sensazioni, secondo il *De sensu*, 446 b, 4; e che anche le anime degli animali possono esistere o non esistere senza processo di nascita-corruzione, come si dice in *Phys.*, VIII. 6. 258 b, 17; ma così anche per l'esistenza delle forme o pure essenze in generale: v. VII. 8, 3 nota; VIII. 5, 1).

(1) Cfr. IV. 7, 1-2 e 4. Vero e falso riguardano entrambi l'essere e il non-essere; ma qui l'essere e il non-essere si prendono nel senso del vero e del falso (dell'esser-vero e del non-esser-vero). A lor volta, vero e falso son presi come affermazione e negazione nell'unità del giudizio disgiuntivo che pone la contraddizione, sì che, se una parte di essa è vera, l'altra è falsa, e viceversa (non si dà mezzo).

(2) *De interpr.*, 1. 16 a, 12: « Nella composizione e nella divisione consiste il falso e il vero. Invece, i nomi per se stessi e i verbi valgono la nozione senza composizione e divisione: come dicendo l'*uomo* o il *bianco*, quando non vi si aggiunga altro: chè non è vero o falso in nessun modo. E prova ne è questo: che

Tutto ciò, dunque, che intorno all'essere e al non-essere, 4
intesi come vero e falso, si può considerare, sarà da vedere
più innanzi (1). Poichè, consistendo la connessione o la divisione nel pensiero e non nelle cose, v' ha differenza tra l'essere così pensato e l'essere fondamentale delle cose (2). (Il pensiero infatti annoda o divide l'essenza, la qualità, la
quantità, o altro modo dell'essere). Mettiamo, dunque, da 5
parte l'essere nel senso di accidente e l'essere nel senso del vero: la causa di quello è indeterminabile, e la causa di que-
1028 a sto è nella costituzione peculiare del pensiero, ed entrambi riguardano l'essere nell'altro senso da quello che più importa,

---

anche l' ircocervo significa pur qualcosa, ma non punto nè vera nè falsa, se non vi si aggiunge che esiste o non esiste, o semplicemente o in un tempo».

Le nozioni (νοήματα), o concetti considerati soltanto nel pensiero, riguardano l'una o l'altra categoria dell'essere. Nel giudizio, il soggetto è il nome (il sostantivo), l'attributo affermato o negato è il predicato (il verbo). Anche l'esistenza è una nozione che fa da predicato (esiste). Ma, poi, A. considera l'*è* anche come copula semplicemente, che sta a indicare soltanto la composizione delle nozioni fatta dal pensiero: «l'essere, per sè, non è niente: significa una qualche sintesi, la quale non si può intendere senza i componenti» (*De interpr.*, 3. 16 b, 24). La composizione (σύνθεσις, o συμπλοκή, connessione) può, infatti, aver luogo senza che il discorso affermi o neghi, propriamente: «Tutti i discorsi sono significativi, ma assertivi non tutti, sì quelli in cui ha luogo l'esser nel vero o nel falso. Non in tutti ha luogo: la preghiera, ad es., è un discorso sì, ma non dice nè vero nè falso. La loro considerazione è più propria della retorica e della poetica» (*De interpr.*, 4. 17 a, 1). L'asserzione (ἀπόφανσις) si distingue, poi, in κατάφασις e ἀπόφασις, affermazione e negazione. Essa riguarda l'attività del *pensiero discorsivo* (διάνοια), che può esser vero o falso; laddove l'atto del νοῦς (l'intendere, il νοεῖν pr. d.) coglie (intuisce) sempre la verità, la pura essenza delle cose, la quale è anche l'unità del loro essere, che il pensiero (discorsivo) distingue e separa nelle varie forme categoriche: «L'intellezione degl'indivisibili è di cose riguardo alle quali non c'è errore. Dove, invece, ha luogo il vero e il falso, c'è già una certa composizione di nozioni. La falsità, infatti, nasce sempre nella composizione. Ma ciò che fa l'unità di ciascuna cosa è l'intelletto» (*De An.*, III. 6. 430 a, 26). E l'atto del percepire è come quello dell'intendere: «Come il vedere è vero rispetto al suo oggetto proprio (mentre il vedere se il bianco sia un uomo, o meno, non è sempre vero), così pure accade per le cose senza materia [come le pure essenze]» (ivi, 430 b, 28). Cfr. quanto citammo per l'atto del percepire a IV. 5, 19 ss.

(1) Cfr. IX. 10, dove la questione è ripresa più ampiamente.

(2) [τὸ] ὂν τῶν κυρίως: l'essere in quanto essere, in sè e per sè, ch'è l'oggetto proprio della metafisica. L'esser-vero e l'esser-falso riguarda, invece, la logica (a questa, quindi, non appartiene, propriamente, l'atto del νοῦς, l'intellezione dei principii, della pura essenza e dell'esistenza: cfr. dianzi 1, 2; e però neanche dei principii logici, come si disse in IV. 3). Cfr. su la questione della verità nelle cose e nel pensiero quanto osservammo in nota a V. 29, 1.

e però non mettono in chiaro quale sia la natura sua propria (1). E però si lascino da parte.

6 Vogliamo ora considerare le cause e i principii dell'essere stesso in quanto essere. Ma già, quando trattammo di quanti significati può avere ogni cosa che si dice, si notò che l'essere ha molti sensi (2).

---

(1) Mi permetto di tradur così questo passo: ἀμφότερα περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος, καὶ οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὖσαν τίνα [invece di οὖσάν τινα] φύσιν τοῦ ὄντος. Gli altri intendono: «Entrambi riguardano [o presuppongono, si fondano su] l'altro genere dell'essere [detto in proprio senso, i. e. secondo le categorie], e non mettono in mostra nessuna natura che sia fuori dell'essere [propriamente detto]». *Fuori*: accanto, come un altro genere dell'essere, coordinato a quello della sostanza. Manterrei all'ἔξω il significato di «oggettivamente» voluto dal Ross, ma come epesegetico qui.

(2) L'accenno è al lib. V (cap. 7). Le ultime parole paiono aggiunte per collegare questo libro al seguente.

LIBRO SETTIMO

Capitolo I.

1 Dell'essere, come accennammo dianzi [1] dove distinguemmo i vari significati di questo e di altri termini, si parla in molti sensi: da una parte, significa l'essenza e un « che determinato »; dall'altra, quale è, o quanto, e ciascuna
2 delle altre cose che così si predicano. Ma, sebbene se ne parli in tanti modi, è chiaro che l'essere principale è l'essenza, come quella che significa la sostanza. Quando, infatti,

---

(1) Lib. V. 7. Per la terminologia che segue, si ricordi che traduco generalmente il τί ἐστιν con *essenza*, e così anche τὸ-εἶναι col dativo interno (alcuni traducono con *concetto*: ch'è anche giusto; ma preferisco mantenere il tono oggettivo: rendo, invece, con *concetto* il λόγος, quando questo non esiga altro termine più opportuno, come *discorso*, *ragionamento*, ecc.). E con *pura essenza* rendo il τί ἦν εἶναι (cfr. nota a I. 3, 2). La distinzione dei due concetti non è sempre facile: ma, per principio, la pura essenza indica, come vuole la frase aristotelica, un punto di vista del tutto universale, e puro, noi diremmo, da ogni riferimento empirico (sebbene, per A., esso esista, poi, soltanto in quanto è un τόδε τι, un « che determinato »). E per rispetto alla tradizione, ma anche per lasciar al testo la sua precisa formulazione, seguitiamo a tradurre l'οὐσία con *sostanza*: *realtà* è termine troppo moderno e accenna a quella contrapposizione a « pensiero » che in A. c'è e non c'è; *essenza*, come altri traduce, è pur giusta, in quanto l'οὐσία è l'*essenza reale*, concreta, la forma realizzata nella materia (nel *sinolo*): ma, appunto per dar rilievo a questa concretezza, preferiamo tener distinti i due termini. — Intanto non sfugga che, avendo A. determinato come oggetto della metafisica l'*essere in quanto essere* (VI. 1, 1), la realtà in quanto tale, il problema dell'οὐσία veniva a porsi come fondamentale: chè in essa si accentrano tutti i principii d'intelligibilità del reale. Ed A. comincia col distinguere in essa ciò ch'è essenziale per la sua comprensione da ciò ch'è accidentale, mutevole e transitorio, ovvero è una determinazione meramente negativa.

parliamo della qualità di una certa cosa, diciamo, ad esempio, non ch'è di tre cubiti o un uomo, ma ch'è buona o cattiva; quando, invece, parliamo dell'essenza, non diciamo ch'è bianca o calda o di tre cubiti, ma che è uomo o dio.

Tutti gli altri esseri si dice che sono, solo in quanto, di 3
ciò ch'è in quel senso, alcuni sono quantità, altri qualità, altri affezioni, altri qualche altra cosa simile. Poniamo che uno faccia questione se il camminare, l'esser sano, lo star seduto, e similmente qualunque altra cosa di tal fatta, sia ciascuno un essere o un non-essere. Nessuno di essi esiste per natura da solo, nè può esser separato dalla sostanza. Se, dunque, quelli diciamo che sono, a maggior ragione sarà un essere ciò che cammina, ciò che sta seduto, ciò ch'è sano. Questi, infatti, ci si mostrano tanto più reali perchè c'è un essere determinato che fa loro da sostrato: questo è la sostanza, e l'individuo, il quale per l'appunto si presenta in tale categoria. Se così non fosse, nessuno direbbe: è buono, è seduto. Ora è chiaro che soltanto in grazia di questa categoria (1) esiste ciascuno degli altri esseri. Così che l'essere primo, non questo o quel modo di essere, ma ciò che è semplicemente, sarà la sostanza.

Si dice in molti sensi che una cosa è prima, ma la so- 4
stanza è prima in tutti i sensi: pel concetto, per la conoscenza, per il tempo (2). Nessuna categoria, infatti, tranne la sola sostanza, ha senso separatamente dalle altre. Ed essa è prima quanto al concetto, perchè non c'è concetto di cosa alcuna, che non comprenda in sè necessariamente il concetto di

---

(1) ταύτην: si potrebbe riferire alla «sostanza» che vien prima di «categoria»; ma che A. consideri qui la οὐσία come categoria è chiaro anche da quel che segue. È vero che più spesso A. parla di categorie in riferimento ai predicati della sostanza (la quale, perciò, ne è il soggetto). Ma in opposizione alla cosa nella sua materialità anche la «sostanza» è categoria, come si dirà tra poco (3, 7), e il suo concetto coincide con quello di «essenza».

(2) Facendo corrispondere questa distinzione a quella di pura essenza, essenza, sostanza concreta, si può accogliere l'opinione di Alessandro (461, 1) che le parole seguenti (*Nessuna categoria... altre*) riguardino la priorità nel tempo (la sostanza non è mai senza attributi, ma esiste e s'intende prima, indipendentemente da quelli che ha oggi o domani).

sostanza. E quanto alla conoscenza, noi allora reputiamo di sapere benissimo ciascuna cosa, quando conosciamo quel che è: ad es., quel che è l'uomo, o il fuoco; molto meglio, per lo meno, di quando sappiamo soltanto o quale è o quanta o 1028 b
dove: anzi, ognuna di queste stesse determinazioni noi la veniamo a sapere allorquando impariamo a conoscere che cosa è che ha quella qualità o quantità [1].

5 In fine, quel che si è cercato fino ad ora, e che ora e sempre si cerca, e di cui si fa questione sempre, cioè che cos'è l'essere, vale appunto questo: che cos'è la sostanza? Qui, alcuni rispondono ch'essa è unica, altri che ce n'è più d'una: e di questi, alcuni vogliono che le sostanze siano in numero finito, altri in numero infinito [2]. Poniamoci dunque anche noi a questo problema, ch'è il più importante, il primo, l'unico si può dire: vediamo quel ch'è l'essere così inteso.

Capitolo II.

1 Pare [3] che il modo più evidente di esistere della sostanza sia quello dei corpi. E però si suol dire che sostanze sono gli animali e le piante, e le loro parti; nonchè i corpi fisici, quali il fuoco, l'acqua, la terra, e gli altri corpi di tal fatta; e quelli che o sono parti di essi, ovvero da essi (presi complessivamente o parzialmente) risultano, come l'universo e le sue parti, gli astri, la luna, il sole.

---

(1) Lett.: «che cos'è il quanto o il quale»; ossia, anche per queste determinazioni, la conoscenza è data dall'essenza. Ma per chiarezza ho preferito tradurre τὸ ποσόν e τὸ ποιόν come equivalente a ποσόν e ποιόν: così anche Aless. (461, 23) li intende due linee prima (dove il testo ha le stesse forme, con l'articolo). La differenza è, al solito, nello scambio de' due concetti, affini per A., di sostanza ed essenza.

(2) Nella questione della sostanza una o molteplice A. trova impegnate tutte le scuole precedenti, da quella ionica all'eleate (una), dai Pitagorici ed Empedocle (molteplice finita) ad Anassagora ed atomisti (molteplice infinita).

(3) Volgarmente. Qui si fa questione, dunque, non soltanto del numero, ma anche della natura della sostanza, o delle sostanze. Da quella prima intuizione volgare prende le mosse la scuola ionica.

Ma bisogna esaminare se queste sono le sole sostanze che 2
ci siano, o se ce ne sono anche altre (o sian tali soltanto
alcune di queste, o alcune, anche, delle altre) (1), ovvero se
di esse nessuna è sostanza, ma sostanze siano certe altre
d'altra natura. Ad alcuni (2), per es., pare che sostanze siano 3
i limiti determinanti ogni cosa corporea, come superficie,
linea, punto, unità: a maggior titolo, per lo meno, di ciò
ch'è corporeo e solido. Inoltre, c'è chi reputa che di sostanze 4
non ce ne sia nessuna fuori delle cose sensibili; e altri, in-
vece, che ce ne siano parecchie (3), e a maggior titolo, come
quelle che sono eterne. Platone, ad es., fa delle specie e degli 5
enti matematici due sostanze, e pone come terza la sostanza
dei corpi sensibili. Speusippo, pur cominciando dall'unità, 6
pone un numero maggiore di sostanze, perchè ad ognuna di
esse assegna principii diversi: uno per i numeri, ad es., e
uno per le grandezze; inoltre, un principio per la sostanza
dell'anima: ed è così che viene ad aumentarne il numero.
Alcuni, a lor volta, dicono che le specie e i numeri hanno 7
la stessa natura, e che da essi dipendono le altre cose: linee
e superfici, sino alla sostanza del cielo e alle cose sensibili (4).

---

(1) Con l'ῆ prima del καί (E e Ascl.) alla l. 15, i casi son, dunque, questi: *a*) le sostanze son quelle dette; *b*) quelle e altre; *c*) alcune di quelle; *d*) alcune di quelle e anche alcune delle altre; *e*) altre.

(2) I Pitagorici. Cfr. III. 5, 4. Seguono i Fisiologi in generale, poi Platone e i Platonici.

(3) Di genere. Altri intendono πλείω per il numero: cfr. I. 9, 1; e XIII. 4, 4.

(4) Per Platone, non si dimentichi ch'egli, pur avvicinando le idee alla natura del numero, non le identificò mai con i numeri nel senso dei Pitagorici (senza distinzione di sensibile e intelligibile), nè le trattò meramente come i matematici trattano i loro oggetti. — Dei Platonici si parla lungamente nei libri XIII-XIV, ma non si fanno i nomi: sì che l'attribuzione delle particolari dottrine è mal sicura. Sembra che Speusippo tendesse con ulteriori distinzioni a disperdere l'unità iniziale e il rapporto sistematico dei principii (per il primo rispetto, cfr. XII. 7, 11, e XIV. 4, 3 e 5, 1: per l'altro, la fine dello stesso XII: «costoro della sostanza dell'universo fanno un complesso di episodi e riescono a una molteplicità di principii»). Secondo il Frank (cit. nel Ross), egli avrebbe distinto dieci principii: l'unità assoluta (1), l'assoluta pluralità (2), il numero (3), la grandezza spaziale (4), i corpi sensibili (5), l'anima (6), la ragione (7), il desiderio (8), il movimento (9), il bene (10). Speusippo è ricordato anche in *Eth. Nic.*, 4. 1096 b, 5. — Altri accentuarono, sembra, la tendenza opposta, dell'unificazione dei principii, non soltanto contro Speusippo, ma più in là dello stesso Platone. Asclepio (379, 17) fa

8 Dobbiamo, dunque, trattenerci su queste opinioni per vedere se sono giuste, o no, e quali sostanze esistono: se ce ne siano, o no, altre (1) fuori di quelle sensibili; e, se ce ne sono, come sono; e se esiste qualche sostanza separata, perchè e come esiste, ovvero, se fuori di quelle sensibili non ce ne sia nessuna. Ma, prima, diciamo in abbozzo della sostanza quel che è.

Capitolo III.

1 La sostanza vien intesa, se non in più, per lo meno in quattro modi principali, che paiono costituire l'essere di ogni cosa: come pura essenza, come universale, come genere, e in fine come sostrato (2).

---

qui il nome di Senocrate, successore di Speusippo; e Teofrasto (fr. XII, 12) dice che egli «abbraccia in certo modo tutte le cose dell'universo: così le sensibili come le intelligibili, e quelle matematiche, e persino le divine». Ad A. questa identificazione sembra la soluzione peggiore del problema lasciato in eredità dal maestro: XIII. 8, 10.

(1) Altre ce ne sono, per A., ma non separate in quanto forme delle sostanze sensibili stesse.

(2) L'*universale*, anzi, meglio, gli universali, astrattamente considerati, sono le idee platoniche, le quali A. nega che siano sostanza (capp. 13-14): non così, naturalmente, quando l'universalità è carattere o valore dell'essenza. Del *genere* non si parla più, e al principio del cap. 13 è del tutto dimenticato. In quanto è un κοινόν, esso equivale al καθόλου, quando questo sia inteso come una generalità, e il genere, a sua volta, sia preso fuori del processo che lo realizza nelle differenze. Così i quattro termini si riducono a tre, anzi, per la trattazione negativa dell'universale, a due: la *pura essenza* e il *sostrato*. Del sostrato si parla nel capitolo presente, e si dice ch'esso è *materia* (ὕλη), *forma* (μορφή, qui, poco dopo esemplificato con τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, e però con significato più vicino alla forma sensibile; ma equivalente, in fine, a εἶδος, a λόγος ἄνευ ὕλης, a ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία, e però anche a τὸ τί ἦν εἶναι), *sinolo* (τὸ ἐκ τούτων o ἐξ ἀμφοῖν, τὸ συνειλημμένον, τὸ σύνθετον ἐξ εἴδους καὶ ὕλης). Molto frequente è ὑποκείμενον nel primo e terzo significato, raro nel secondo (cfr. VIII. 1, 6) e da intendere come equivalente, qui, al terzo, ch'è il significato più comune dell'οὐσία. Questa è, infatti, la sostanza concreta, piena realtà del τόδε τι (in *Cat.*, 5 distinta come *prima* dalla *sostanza seconda*, ch'è la forma o specie). Di contro a essa sta la *pura essenza* nella sua universalità, che vuol essere il suo principio intelligibile e insieme reale. Per l'intelligibilità, è chiaro; la difficoltà sorge per la realtà, essendo necessaria la materia per la sua realizzazione come individuo. Di qui l'aporia del materialismo in questo capitolo, risolta da A., per ora, soltanto negativamente, risolvendo la materia nel concetto dell'indeterminato, e però inferiore al sinolo in realtà, e tanto più alla forma ch'è, per l'intelligibilità, il principio del sinolo stesso.

Il sostrato è ciò di cui si predica ogni altra cosa, ma 2
1029 a esso non è predicato più di alcun'altra. Noi dobbiamo, quindi, cominciare la nostra trattazione da esso, perchè la sostanza par che sia, in primo luogo, il primo sostrato di ogni cosa.
E però per un lato esso è la materia, per un altro è la forma, 3
per ultimo il loro insieme. La materia è, per es., il bronzo; la forma, la figura ideata; il loro insieme, l'intero, la statua.
Per conseguenza, se la forma è prima della materia e reale 4
a maggior titolo, anche l'insieme d'entrambe [1] sarà prima della materia per la stessa ragione.

Noi abbiamo dato, ora, un'idea di quel ch'è la sostanza, 5
dicendo ch'essa è ciò che non viene riferito ad altro come a sostrato, anzi ad essa vien riferito tutto. Ma non bisogna fermarsi qui: chè non basta. Non soltanto, questo, manca ancora di chiarezza; ma la sostanza diventa, in questo modo, la materia. Se, infatti, non è essa la sostanza di ogni cosa, non è facile dire che altro questa sia: togliendo tutte le determinazioni [2], pare che non rimanga altro. Quelle determinazioni sono soltanto affezioni dei corpi, produzioni e potenze loro; e neppure lunghezza, larghezza e profondità sono altro che certe determinazioni quantitative, e non sostanze. Sostanza non è la quantità, ma, piuttosto, ciò a cui originariamente le determinazioni quantitative appartengono. Se non che, tolta la lunghezza, la larghezza, e la profondità, non si vede che resti nulla, tranne che si ammetta ch'è pur qualcosa ciò che da quelle vien determinato. Sì che, a chi consideri le cose in questo modo, deve necessariamente apparire la materia come la sola sostanza.

---

(1) Se si legge τοῦ (invece di τό), allora va tradotto: «anche dell'insieme d'entrambe sarà prima la forma per la stessa ragione». Ho preferito il τό perchè la questione, in questo punto, mi pare sia quella della materia (l'*usia* nella sua realtà), piuttosto che quella della forma (l'*usia* nella sua intelligibilità), benchè anche questa sia giusta: come si vede dal § 10.

(2) Ricorda il procedimento cartesiano: togliendo tutte le determinazioni empiriche (prima le qualitative, poi le quantitative) si dovrebbe arrivare al concetto puro di materia. Qui, naturalmente, si tratta della materia, non del suo concetto, e A. non può far valere contro il materialismo altro che il suo principio dell'esistenza determinata.

6 Chiamo materia quella che in sè non è una cosa determinata, nè una quantità, nè niun'altra delle determinazioni
7 dell'essere. Ci ha da essere, infatti, un qualcosa di cui ciascuna di esse si predica. E la sua guisa di essere sarà diversa da quella di ciascuna delle categorie: queste si predicano della sostanza; la sostanza, poi, della materia [1]. Per cui il termine ultimo, per sè stante, in ogni cosa, non è qualcosa di determinato, nè una quantità, nè altro; e neppure la negazione di queste determinazioni, poichè anche la negazione non esprime dell'essere altro che l'accidente.
8 Così, quelli che ragionano da questo punto di vista, si trovano a conchiudere che sostanza è la materia. Eppure, ciò è impossibile: perchè ognuno vede che sostanza convien che sia, anzitutto, ciò che può esistere separatamente, ed è qual-
9 cosa di determinato. Parrebbe quindi che, a maggior diritto della materia, debbano dirsi sostanza la specie, e quel che dall'unione di materia e forma deriva.
10 Ma lasciamo da parte, per ora, quest'ultima, cioè la sostanza in quanto risulta di materia e forma insieme: che è cosa posteriore e manifesta a tutti. Anche la materia, in certo modo, non offre incertezze. Dobbiamo trattenerci su la terza, su la specie [2], perchè è essa che presenta le maggiori difficoltà.

---

(1) Le altre categorie son determinazioni (secondarie o accidentali) della sostanza, la sostanza esprime la determinazione (essenziale) della materia; invece, a materia non si predica di nulla. — Tutto il passo mescola le ragioni dei materialisti con quelle di A., il quale non nega l'esistenza della materia, ma che essa sia la sostanza. L'indeterminazione di essa non è mera negazione o privazione (l'una non ha realtà affatto; l'altra non per sè, ma in quanto è in altro: e d'altra parte, se fosse privazione, la materia avrebbe già una determinazione, o un'indeterminazione soltanto relativa al momento ulteriore del processo formale: cfr. VIII. 1, 6 e 6, 11; XI. 9, 2).

(2) Come avvertimmo in nota a III. 2, 5 traduciamo εἶδος con *specie* quando non è in opposizione diretta al termine materiale. Il Rolfes, seguendo S. Tom., insiste molto (nel suo commento alla trad. cit.) nel distinguere in A. la forma in quanto indissolubile dalla materia, a cui è unita, dalla *forma sostanziale*, che può avere un'esistenza indipendente da essa. Negli Scolastici, infatti, è viva la preoccupazione per le conseguenze dogmatiche. *Questa* preoccupazione manca in A., assorto, qui, a polemizzare contro l'idealismo astratto del maestro, da una parte, e contro il rozzo materialismo dall'altra. (Un'esistenza in sè e per sè della

E poichè tutti concordano in questo, che alcune di quelle sensibili sono sostanze, noi dobbiamo cominciare la ricerca 11
1029 b in questo campo: chè è sempre utile passare per gradi a ciò ch'è più conoscibile (1). La cultura, infatti, si acquista così: 12
attraverso le cose che sono meno conoscibili per natura si procede verso quelle che sono per natura più conoscibili. E la fatica è proprio in questo: come nel campo delle azioni si deve far in modo che, partendo dal bene dell'individuo, il bene generale (2) divenga il bene dell'individuo stesso; così, qui, dalle cose che a ciascuno sono più facili a conoscere, si deve andare a quelle che, conoscibili per natura, divengano tali per lui stesso. Certo, quel che l'individuo conosce in principio è spesso proprio ciò che meno è conoscibile, e che ha poco o nulla della realtà dell'essere. Pure, conviene prender le mosse da quelle deboli conoscenze, le quali tuttavia costituiscono ciò ch'egli conosce; e sforzarsi, passando, come si è detto, attraverso di esse, di fargli conoscere ciò ch'è conoscibile assolutamente.

---

pura forma è affermata, senz'altro, di Dio nel lib. XII; ma per l'individualità di essa come anima umana è nota l'oscurità di A. e del pensiero greco in generale).

Qui si dice che la difficoltà maggiore non è intorno alla materia e al sinolo: questo è chiaro che è *prima*, come si disse dianzi, della materia, e ha esistenza per sè e individualità (è qualcosa di determinato); la difficoltà grande è intorno al principio ideale-reale del sinolo. La specie ha esistenza e individualità in sè e per sè? In termini moderni si direbbe che la questione passa dal punto di vista empirico a quello trascendentale. Ma il senso di questo passaggio è limitato in A. dai termini già accennati del suo pensiero.

(1) Il testo (le prime due linee di 1029 b appaiono al principio del cap. seg.) è stato riordinato dal Bonitz. Lo Jaeger (*Arist.*, pp. 204 e ss.) per primo ha avanzata l'importante ipotesi che questi libri VII-IX siano stati scritti dopo il XII; e che perciò questo passo, sino alla fine del capitolo, sia un'aggiunta posteriore per collegare questa trattazione, intorno alla sostanza sensibile, a quella puramente intelligibile. Ma cfr. note a 11, 11; 16, 7.

(2) τὰ ὅλως ἀγαθά: il bene in sè, ciò ch'è bene assolutamente (così, invece, ho tradotto, in fine al capitolo, l'ὅλως), sarebbe espressione molto platonica: il plurale dissuade. Così anche in *Eth. Nic.*, V. 2. 1129 b, 5.

Capitolo IV.

1 Quando noi da principio distinguemmo in quanti modi si
definisce la sostanza, vedemmo che uno di essi era quello
2 della pura essenza: di esso vogliamo ora trattare. E comin-
ciamo a dirne qualcosa dal punto di vista discorsivo: la pura
essenza è ciò che di una cosa si dice in se stessa conside-
rata. Mi spiego: l'esser musico non è l'esser tuo, perchè
non per te stesso sei tu musico: quel che sei per te stesso,
3 dunque, quella è la tua essenza. Ma con questo non s'è
detto tutto. Anche una superficie noi diciamo che per se
stessa considerata [1] ha un colore, poniamo, bianco: ma non
così è l'in sè della pura essenza: poichè l'essere della super-
4 ficie non è l'essere del color bianco. E neppur l'essere suo
vien fuori dall'unione dei due termini, dicendo ch'è una
superficie bianca. Perchè? perchè c'è già compreso. Bisogna,
perchè si abbia la definizione della pura essenza di una cosa,
che, chi la definisce, non ne includa la nozione nella defi-
5 nizione. Ne verrebbe questo: che, se all'essenza della super-
ficie appartenesse d'esser bianca, ed essa è la stessa ch'è
levigata, l'esser bianco e l'esser levigato sarebbero una sola
e medesima cosa [2].

---

(1) Distinguendo l'« in se stesso » dal « per se stesso », dove il greco usa la medesima espressione (καθ' αὑτό: v. V. 18, 4-6, in cui pure si accenna a questa distinzione), si dà un po' più di luce all'argomentazione. Non tutto ciò che una cosa è per sè, ne costituisce per questo l'essenza. Noi sappiamo, infatti, che ci sono accidenti essenziali, per es. l'uguaglianza degli angoli di un triangolo a due retti; ma l'essenza del triangolo, poi, è data puramente dalla sua definizione. La cosa in sè è il presupposto d'ogni predicazione o qualificazione (la superficie è bianca — superficie bianca).

(2) Passo oscuro: ho seguito l'interpretazione di S. Tom. (1314), perchè mi sembra più intonata alla presente argomentazione (sebbene riconosca che il testo vien così un po' forzato): A. direbbe che, se bianchezza e levigatezza, e così gli altri attributi, siano pure essenziali, costituissero la pura essenza della superficie, essi dovrebbero tutti identificarsi tra loro. Il passo va forse, come nota il Christ, due righe prima (dopo « già compreso »). — Altri (e già Aless.) intendono: « Per cui, se poi si aggiungesse che l'esser proprio della superficie bianca consiste nell'esser essa levigata, non si verrebbe ad altro che ad identificare l'essere del

E poichè c'è pure una composizione ([1]) della sostanza 6
con le altre categorie (un qualche sostrato ci vuole sempre per ognuna: per la qualità, per la quantità, per il tempo, per il luogo, per il movimento), è bene s'indaghi se per ognuno di tali composti si possa far questione della pura essenza: cioè, se anche di essi si dia una pura essenza: per es., dell'uomo bianco, la pura essenza di uomo-bianco. A designare il com- 7
posto, diamogli un nome: per es., vestimento ([2]). In che consisterà, dunque, l'essenza del vestimento? Certamente, essa non potrà esser nessuna di quelle cose che si dicono considerandole in se stesse ([3]).

---

bianco con l'essere del levigato»: si darebbe, cioè, l'essenza del bianco come consistente nella levigatezza. Così, infatti, pare che la pensasse Democrito (*De Sensu*, 4. 442 b, 11; *De Gen. et Cor.*, I. 2. 316 a, 1).

(1) La sostanza, in quanto sìnolo di materia e forma, è già un σύνθετον da se stessa. La questione, ora, è: si può parlare di pura essenza quando il σύνθετον è della sostanza con le altre categorie? La prima risposta è negativa: si può parlare della pura essenza dell'«uomo», non dell'«uomo-bianco». Ma, poi, si concede (14 ss.) che in largo senso (logico-discorsivo) si può dire che c'è una definizione, e però una pura essenza, anche di questi composti (quando se ne spiega il significato).

(2) Oggi diremmo: indichiamo con x il composto. L'opportunità di ciò è chiarita bene da S. Tom. (1317): «Et quia forte aliquis posset dicere quod albus homo sunt duae res et non una, ideo subjungit quod hoc ipsum quod dico albus homo, habeat unum nomen, quod causa exempli sit vestis. Tunc enim, sicut hoc nomen homo significat aliquid compositum, scilicet animal rationale, ita et vestis significat aliquid compositum, scilicet hominem album».

(3) Intendo che la sintesi designata con «vestimento» non può esser scambiata con quella in cui consiste la sostanza, o pura essenza, in sè (nell'esempio, l'uomo in quanto animale ragionevole, non in quanto uomo bianco). Segue (8) l'obbiezione, la quale, badando più all'espressione discorsiva, porterebbe a conchiudere che definendo «vestimento» come «uomo-bianco» non si cade in nessuno dei due errori (ivi notati) per i quali una definizione si può dire mancante, sì che in questo senso si deve ammettere che la cosa è considerata per se stessa (benchè secondaria, qui, la distinzione tra l'*in sè* e il *per sè*, non si scordi che nel testo c'è anche quest'ambiguità). All'obbiezione A. risponde (9), che, anche ammessa buona la predetta definizione in quel senso (discorsivo), non per questo si tratta di una pura essenza, propriamente, la quale dà sempre l'ὅπερ di un τόδε τι (la determinazione della natura costitutiva di un'individualità: di qui la sostituzione frequente, nel pensiero aristotelico, della «sostanza seconda», o specie, alla sostanza prima, o τόδε τι).

Altri intendono che l'obbiezione venga fatta qui (alla fine del § 7), e che A. risponda a essa nel § 8. Il testo permette, sembra, tutte due le interpretazioni (per il senso generale la differenza, in fine, è di poco conto).

8 Si può obiettare che una cosa non è considerata per se stessa in due casi: o per via di apposizione, o al contrario. Nel primo caso, ciò che si vuol definire lo si aggiunge ad altra cosa: per es., volendo definire che cos'è la bianchezza, si dice che è un uomo bianco. Nell'altro caso, c'è un'altra cosa aggiunta a ciò che si vuol definire: per es., se vestimento vuol dire uomo bianco, vestimento si definisce color bianco. Certamente, chi è uomo bianco è un che di bianco, 1030 a
ma la bianchezza non è davvero la sua essenza.

9 Ma con questo si è detto che l'essere del vestimento sia la determinazione di una pura essenza veramente? (1) Non pare. Solo ciò ch'è un «che determinato» è una pura essenza. Quando, invece, una cosa si predica di un'altra (2), non abbiamo più un «che determinato»: l'uomo bianco, ad es., non è la determinazione di un «alcunchè», una volta che tale determinazione riguarda soltanto le sostanze. In conchiusione, la pura essenza ha luogo soltanto in quelle cose di cui il concetto è una definizione.

10 E definizione non c'è finchè si adoperano parole a significare una cosa invece del concetto: poichè, in tal caso, tutti i discorsi sarebbero definizioni, e si potrebbe adoperare una parola sola invece di un qualsiasi discorso, sì che anche
11 l'Iliade sarebbe una definizione (3). Invece la definizione c'è soltanto qualora sia di ciò ch'è primo: e questo ha luogo soltanto dove non c'è bisogno, per ragionarne, di riferire una cosa a un'altra.

---

(1) Alla l. 3: ὅλως; ἢ οὔ.

(2) «Uomo» e «bianco» son due concetti, che restan due anche se uniti nella sintesi «uomo bianco»; «animale» e «ragionevole», invece, esplicano il concetto *unico* di uomo (equivalente per A. al τόδε τι). — Aless. (467, 7 ss.) nota acutamente che il τηε mira all'essenza nella sua unità, laddove la definizione esplica le parti in cui quella è organizzata. Di qui la coincidenza e insieme la differenza tra i concetti di essenza (che, in quanto sintesi empirica, o concreta, è sostanza; e in quanto concetto può limitarsi a una designazione generica: altrimenti, equivale al τηε), pura essenza, definizione. Cfr. TRENDELENBURG, *Gesch. der Kategorienlehre*, pp. 34 ss; BONITZ, pp. 311 ss.

(3) I. e., della parola «Iliade». Non si scordi che a *concetto* e *discorso* corrisponde lo stesso termine λόγος.

Non potrà, quindi, la pura essenza trovarsi nelle specie 12
che non appartengano a un genere, anzi si troverà soltanto
in quelle che v'appartengono, perchè di quelle soltanto, evidentemente, si può parlare senza riferirle ad altro come partecipazione o affezione di esso, o come suo accidente (1).
Delle altre, così come di ogni cosa, ben si può ragionare, o 13
con un semplice discorso o in modo più esatto, per dirne, poniamo, se ha un nome, che cosa questo significa, e che questo conviene a quello. Ma non è questione, con ciò, della definizione e della pura essenza (2).

Ma forse anche per la definizione, come per l'essenza, è 14
bene osservare che si dice in molti modi. L'essenza, in un primo modo, significa la sostanza e la determinazione di qualcosa; e in altro modo, significa quale è, quanto è, e
ognuna delle altre cose che si predicano così. E in quella 15
guisa che l'«è» si trova in tutte le categorie, ma non ugualmente, perchè in una di esse ci sta in senso proprio, e nelle altre per derivazione; così anche l'essenza, assolutamente, appartiene alla sostanza, e al resto delle categorie soltanto
in certo modo. Noi potremmo, infatti, chiederci che cos'è 16
la qualità, facendo, così, anche della qualità un'essenza: non tuttavia assolutamente, ma in quel modo come alcuni del non-essere affermano, discorsivamente, che il non-essere è: non assolutamente, ma in quanto è non-essere. Si dica similmente della qualità.

Senza dubbio, è giusto che si badi anche come convien 17
parlare in ogni cosa, ma quel che più importa è come essa è realmente. Oramai, dopo quel che s'è detto, dev'esser chiaro che la pura essenza apparterrà primieramente e assolutamente alla sostanza; e poi anche alle altre categorie,

---

(1) Genere-specie (γένους εἴδη) dev'essere un processo unitario di realizzazione della pura essenza: la qual cosa non avviene se le specie son considerate platonicamente come idee di cui il genere dovrebbe partecipare (cfr. III. 3, 7); ovvero, secondo la dialettica sofistica, si unisca la sostanza (ciò ch'è *primo*: τὸ πρῶτον ὄν) con una qualità o un accidente di essa.

(2) Così il λόγος passa dal suo officio meramente *semantico* a quello *apofantico* (*De interpr.*, 4. 17 a, 1), e da questo a quello più *logico-metafisico*.

nello stesso modo dell'essenza, non assolutamente, in quanto è la pura essenza, ma in quanto è pura essenza della qua-
18 lità, o della quantità, ecc. Poichè bisogna bene che uno ci dica se in queste categorie l'essere ci sta soltanto per omonimia; ovvero se si tratta soltanto di aggiungere e togliere (come quando si dice che anche l'ignoto fa parte del noto) (1). In verità, la risposta giusta è di negare sia la diversità, sia l'identità del significato; e dire che la cosa sta come per quel che diciamo « medicale », riferendoci, sì, a qualcosa ch'è pur sempre una e medesima, ma non ha un unico e sempre 1030 b
lo stesso significato, senza che perciò si tratti di mera omonimia: diciamo « medicale » un corpo, un'operazione, uno strumento, non per omonimia, nè per lo stesso rispetto, ep-
19 pure ci riferiamo a una cosa stessa (2). (Qui non importa nulla se uno preferisce un modo o l'altro di vedere). Quel ch'è evidente, è che la definizione e la pura essenza riguardano primieramente e assolutamente soltanto le sostanze, e che, s'esse valgono parimenti anche per le altre categorie, ciò non è
20 in vero e proprio senso. Posto questo, non è detto però che si abbia definizione di un oggetto tutte le volte che c'è un discorso intorno a esso, ma soltanto se ci si esprime in certo modo, cioè se si riguarda l'oggetto come uno: non per mera continuità discorsiva (come sarebbe l'Iliade) (3), o perchè si

(1) Passo molto oscuro. *Omonime* son le cose che hanno lo stesso nome, ma natura diversa (Callia, per es., e il suo ritratto); *sinonime*, quando la realtà o il concetto è lo stesso (abito, per es., e vestito). Per A., qui, non si tratta nè di mera omonimia, nè di sinonimia: poichè l'essere nella prima categoria e nelle altre nè è identico, nè è del tutto diverso. Si tratta, invece, di *aggiungere e togliere*: i. e. (così parrebbe che voglia dire) qualificare con un « primieramente » e un « secondariamente » l'essere nei due casi, sì che di esso si dia un più e un meno di realtà. Così anche il non-essere delle categorie secondarie diventa un essere: come l'ignoto è, in quanto lo si sa tale, anch'esso noto (questo sembra dire ciò ch'è in parentesi).

(2) V. per lo stesso concetto ed esempio, IV. 2, 1-2. Le parole che seguono (messe da me in parentesi) paiono riferirsi alla distinzione tra il καθ' ἕν e il πρὸς ἕν (Ross).

(3) L'esempio (già veduto dianzi) dell'Iliade, come di ciò ch'è soltanto συνδέσμῳ ἕν, torna in VIII. 6, 2. Così in *Anal. Post.*, II. 10. 93 b, 36: « Un discorso può essere uno in due modi: o per collegamento, come l'Iliade; o perchè chiarisce un'unica cosa da un unico punto di vista, non per accidente ». E così anche in *Poet.*, 20. 1457 a, 29.

adoperano congiunzioni, ma in tutto il vero e proprio senso del termine « unità ». Questa si dice come l'essere; e l'essere significa un che determinato, o quanta, o quale è una cosa.
Per cui, anche, ben si può parlare e dare una definizione 21
di « uomo bianco »; ma non allo stesso modo di quella di « bianco » e di quella della sostanza « uomo » (1).

Capitolo V.

Poniamo, dunque, che si conceda che non sia un defi- 1
nir la cosa l'esprimerla mediante apposizione. Sorge, allora, la questione: quando l'oggetto non è semplice, ma accoppiato (2) con altro, in qual caso sarà possibile definirlo? Qui, per forza, bisognerà servirsi di un'apposizione a designarlo. Facciamo un esempio: c'è il naso e c'è la conca- 2
vità, e camusità diciamo l'insieme loro in quanto troviamo la concavità in un naso, e ve la troviamo, la concavità o la camusità, in un naso così fatto, non come proprietà accidentale, ma come appartenente a esso per se stessa. Non, dunque, come il bianco è una proprietà di Callia o di uomo, in quanto Callia, che pure si trova ad esser uomo, è bianco: ma come noi attribuiamo l'essere maschio all'animale, o l'esser uguale alla quantità, e via dicendo tutto ciò che per se stesso appartiene a qualcosa: ch'è quanto dire, tutto ciò che implica 3
già il concetto o il nome della cosa di cui è proprietà, sì che senza di quello neppure è possibile designar questa. Così, si può parlar del bianco senza riferirsi all'uomo, ma non di

---

(1) Pura essenza e definizione si dà, dunque, in vero e proprio senso soltanto della sostanza; in senso secondario, delle altre categorie; e soltanto in largo senso, di questi composti risultanti dall'unione della sostanza con un'altra categoria.

(2) συνδεδυασμένον: onde il caso, come dice la parola stessa, è alquanto diverso da quello di un σύνθετον come « uomo bianco »: chi dice « bianco » non dice necessariamente « uomo bianco »; invece, dicendo « maschio », si sottintende necessariamente « animale ». Si tratta, dunque, di attributi che appartengono καθ'αὑτά a un soggetto. E tuttavia non ne dànno l'essenza, sì che i due termini messi insieme riproducono il caso precedente della composizione che non è vera e propria unità (la cosa in sè).

4 essere femmina senza riferirsi all'animale. Conchiudendo, in questi casi o non c'è mai la pura essenza e la definizione, o, se c'è, ci sarà nell'altro senso che dianzi s'è detto (1).

5 Ma intorno a questi stessi casi si fa anche un'altra questione. Dato che «naso camuso» sia lo stesso che «naso concavo», esser camuso ed esser concavo sarebbero la stessa cosa. D'altronde, se questo non si concede, per la ragione che non si può parlare di camuso senza l'oggetto di cui esso è una proprietà per se stesso (2) (l'esser camuso, infatti, è del naso che si trova ad esser concavo), — allora, o non è possibile addirittura chiamar camuso quel naso (3), o, a chiamarlo così, si dirà due volte la stessa cosa: naso naso-concavo: poichè dire che quel naso è camuso equivarrebbe dire
6 che quel naso è naso-concavo. Se ne dovrebbe conchiudere che è assurdo cercare la pura essenza in questi casi di termini accoppiati: chè, se ci fosse, si dovrebbe, per trovarla, retrocedere all'infinito, perchè a quel naso ch'è naso camuso ci 1031 a
sarebbe sempre qualche altro «naso» da aggiungere (4).

---

(1) Non primieramente e in proprio senso, come per le sostanze.

(2) Come si può, invece, per concavo.

(3) Se *camuso* non è uguale a *concavo* (e però neanche a «naso concavo»).

(4) Facendo via via esplicito il sostantivo sottinteso nell'aggettivo (camuso, naso camuso, naso naso camuso, ecc.). — Il Ross discute lungamente questo passo: secondo lui, A. tratterebbe qui della definibilità dei termini come «camuso», e trova perciò difficoltosa la sostituzione, che fa A. in questo paragrafo, di «naso camuso» a «naso concavo», e di «camuso» a «naso camuso» (laddove in *De Soph. Elen.*, 31. 182 a, 4 egli stesso nota che «camuso» è soltanto un πάθος del naso, non anche un sostantivo). Ma a me pare che, per la prima sostituzione, si debba distinguere la tautologia (di cui al § 5) dal progresso all'infinito, come due considerazioni diverse; e che per la seconda A. faccia questione, apparentemente, della singolarità di questi termini che non si possono definire senza una πρόσθεσις (cfr. § 8 di cap. prec.), ma in realtà della singolarità del caso di un composto in cui un termine (l'aggettivo, o predicato) è indissolubilmente legato all'altro (espresso o sottinteso), tanto che l'uno equivale all'altro (onde l'accoppiamento si muta in raddoppiamento). — In fine, quel che sta a cuore ad A. è dimostrare che in nessuna composizione c'è unità (e sviluppo) del puro concetto (della cosa in sè) come nella definizione di «animale ragionevole», in cui la specie non è un accidente (sia pure essenziale) del genere, ma forma che lo realizza. E quanto agli esempi si tengano presenti le discussioni eristiche del tempo, alle quali talvolta anche A. è tributario, sebbene con intenzione opposta: chè la scuola di Megara o quella dei Cinici disperde il concetto nell'analisi discorsiva (impossibilità di unire un predicato con un soggetto, e però di definir nulla; individua-

È chiaro, dunque, che soltanto della sostanza c'è la de- 7
finizione. E se c'è anche delle altre categorie, essa bisogna
che sia per via di apposizione in quel modo che si definisce
la qualità di un oggetto e l'esser dispari: chè, nè questo può
stare senza il numero, nè quello, poniamo, l'esser femmina,
senza un animale. E l'apposizione la intendo nei casi in 8
cui avviene di dir due volte la stessa cosa, come in questi
ultimi esempi. Se questo è giusto, la pura essenza non appartiene a questi accoppiamenti, come nel caso di numero dispari; e se pare altrimenti, ciò avviene perchè non si pon
mente che i discorsi non sempre sono esatti [1]. Che se, poi, 9
anche di tali coppie di termini si dànno definizioni, o queste
sono in altra guisa, ovvero si dovrà tener presente, come
s'è detto, che della definizione e della pura essenza si può
parlare in molti modi. Per cui, in un caso, non ci sarà definizione nè pura essenza per null'altro che per le sostanze;
in un altro, potranno esserci anche per le altre categorie.
È chiarito, dunque, che la definizione è l'espressione della 10
pura essenza, e che questa o è delle sole sostanze, o di queste
in modo più appropriato e nel senso originario e assoluto.

Capitolo VI.

Dobbiamo ora indagare se la pura essenza s'identifichi, 1
o no, con ciascun individuo: è una questione non priva
d'interesse per la nostra considerazione intorno alla sostanza,
poichè ogni cosa, individualmente, sembra non esser altro
che la sostanza sua stessa, e questa, anche, si dice esser la
sua pura essenza.

Ma per le cose che si dicono per accidente non parrebbe 2
che tale identità ci sia: ad es., un uomo bianco è altra cosa

---

lità di ogni cosa, che non può esser indicata altro che da un nome proprio, ecc.); laddove A. s'industria di metter in salvo il concetto, proprio contro queste dispersioni. Così, per «camuso», in 11, 15 (cfr. VI. 1, 4).

(1) Alessandro (479, 8): «potrei dir, infatti, che dispari è *ciò che non può esser diviso in due parti uguali*, senz'aggiunger *numero*».

dall'essenza dell'uomo ch'è bianco. Se fosse la stessa cosa, anche l'essenza di uomo equivarrebbe a quella di uomo bianco; dato infatti che, come certuni dicono (1), uomo e uomo bianco sian la stessa cosa, anche l'essenza di uomo
3 e quella di uomo bianco sarebbero lo stesso. Ma è forse necessario che la sostanza insieme a un suo accidente sia lo stesso della sua essenza? Si badi che i termini predicati della sostanza non ne esprimono la natura nello stesso modo dell'essenza. Forse tale identità si può pensare che abbia luogo tra le cose che si dicono per accidente, per es., l'essenza del bianco e quella del musico. Ma come sostenerlo? (2)
4 Vediamo, allora, se tale identità è necessario che ci sia per le cose considerate in se stesse. Poniamo che ci siano delle sostanze, le quali siano anteriori a tutte le altre sostanze e nature, tali, insomma, quali alcuni dicono esser le
5 idee. Dato, infatti, che altro sia l'essenza del bene e altro la cosa stessa che diciamo buona (3), altro l'essenza di animale e altro un animale, altro, in breve, l'essenza e altro

---

(1) I Sofisti, dei quali i discorsi versano intorno all'accidente: VI. 2, 5.

(2) Questo paragrafo traduce con qualche libertà il testo, necessariamente: chè il pensiero è piuttosto accennato che espresso, ed è faticosa e incerta la ricostruzione. La ricerca, ch'è argomento del capitolo, è chiaramente formulata al § 1: se il τηε di una *usia* e l'*usia* stessa nella sua realtà individuale coincidano o no. Nel § 2 si enuncia pure chiaramente la tesi che tale identità non ha luogo se l'*usia* è presa in una composizione accidentale (empiricamente, diremmo noi). La domanda che segue (§ 3) sembra concedere, al più, tale identità in via accidentale (non necessaria): sin al punto in cui si può dire che uomo = uomo bianco, onde anche l'essenza di uomo = l'essenza di uomo bianco. Dondè l'avvertimento seguente. — Il pensiero che vien dopo (*Forse tale identità*, ecc.) sembra questo: concedendo l'identità di uomo e uomo bianco, e però anche di uomo e uomo musico, bianco sarebbe = musico (e però l'essenza del bianco = l'essenza del musico). Il che è assurdo. (Oppure: poichè uomo-bianco e uomo-musico riguardano l'uomo nello stesso modo, i. e. accidentalmente, si potrebbe dire che bianco = musico, e così la loro essenza. Ma chi vorrà sostener ciò?).

(3) αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀγαθῷ εἶναι, veramente, contrappone il bene in sè, l'idea, all'essenza del bene; ma, come dal seguito si chiarisce, quel bene in sè è l'essenza platonicamente considerata, e l'essenza del bene è quella considerata aristotelicamente, come la cosa stessa di cui è l'essenza (poichè, secondo abbiamo notato precedentemente, A. considera come equivalente l'individuo esistente, considerato in sè e per sè, e l'essenza o concetto che gli conviene immediatamente: gli attributi non essenziali, infatti, dànno di lui ciò ch'è soltanto accidentale).

1031 b l'esistente; allora, anche quelle di cui essi parlano, presuppongono altre sostanze, nature e idee, le quali, anzi, saranno tali in più alto grado se la pura essenza è sostanza [1].
Inoltre, se le sostanze e le essenze giacciono disciolte le une 6
dalle altre (per disciolto intendo che nè ciò ch'è buono ha la bontà in sè, nè a questa appartiene di esistere come una cosa buona), allora, di quelle non può esserci scienza, e
queste non potranno essere esistenti. Di ogni cosa, infatti, 7
c'è scienza quando si conosce la pura essenza. E come per ciò ch'è buono, così per le altre cose: così che, se ciò ch'è il bene non è un bene, neppure ciò ch'è l'essere è un essere, nè ciò ch'è l'uno è un uno, e, insomma, le pure essenze o son tutte parimenti reali, o nessuna: per cui, se neppure l'essenza dell'essere è reale, non ce n'è neanche nessun'altra che lo sia: senza dire che, ad es., ciò a cui manca la bontà, neppure può esser buono [2].

In conchiusione, il bene e la bontà debbono necessaria- 8
mente esser una cosa sola, e così il bello e la bellezza, e quante cose non si dicono in rapporto ad altro, ma per se stesse e originariamente. Il fatto stesso della loro esistenza è sufficiente a provarlo, anche se le specie non esistessero:
anzi, se esistono, questa è una ragione di più [3]. Ed è in- 9
sieme chiaro anche questo: che, se esistessero quelle che alcuni chiamano idee, il loro sostrato non potrebbe esser sostanza, perchè esse dovrebbero esser sostanze, non attributi del sostrato, necessariamente: se no, esisterebbero, non in sè, ma per partecipazione [4].

Da questi ragionamenti, dunque, deriva che ogni singola 10
cosa e la sua pura essenza coincidono, e non per accidente. Aggiungi che conoscer una cosa è conoscerne la pura es-

(1) I. e. reale: onde anche di essa si darà una precedente natura (idea o essenza, sostanza a sua volta).

(2) Il bene in sè, se non ha (ò) l'essenza del buono, non è buono.

(3) È una ragione di più per affermarne l'esistenza nell'individuo, non separate da esso (nel qual caso, per la realtà sua, tant'è che non esistano).

(4) Non più le cose sarebbero reali perchè partecipano delle idee, al contrario queste sarebbero reali perchè partecipate dalla realtà di quelle (come loro modi o attributi): ch'è la veduta, immanentistica, di A.

senza, sì che anche per via induttiva risulta che essenza ed
11 esistenza sono, di necessità, una cosa sola. Invece, per quel che si predica come accidente, per es., il musico o il bianco, non si può in verità dire che la pura essenza coincida con la cosa stessa, per la ragione ch'essa ha un duplice significato: bianco, ad es., è ciò a cui accade di esser tale, e c'è il bianco come lo stesso accidente. Per cui la pura essenza e la cosa stessa, per un lato, coincidono, per un altro no: in quanto altro è l'esser suo e altro quello dell'uomo e dell'uomo bianco, non coincidono; ma coincidono in quanto la qualità è la stessa (1).

12 L'assurdo di separare l'essenza dall'esistenza si potrebbe metter in evidenza anche col dare ad ognuna delle essenze un suo proprio nome, perchè oltre di essa ce ne vorrebbe poi sempre un'altra: ad es., se la cavallinità è la pura essenza di cavallo, ci sarà anche la pura essenza della cavallinità, diversa dalla prima. Ma perchè non ammettere senz'altro che reali sono già certe pure essenze, tanto più che
13 si concede che la pura essenza è una sostanza? E non soltanto essenza ed esistenza coincidono di fatto, ma anche
l'espressione linguistica è per esse la stessa, come si vede 1032 a
anche dagli esempi citati; e questo avviene perchè la coincidenza non è accidentale, ad es., dell'uno con l'essenza dell'uno. Se così non fosse, non si arriverebbe mai a un termine, e si avrebbe sempre, da un lato, l'essenza e l'essenza dell'essenza, e dall'altro, l'uno e l'uno dell'uno, e via dicendo nello stesso modo sempre (2).

14 Che dunque il singolare e la sua essenza formino una stessa e medesima cosa, quando si tratta di esseri che son

---

(1) Considerata in sè: come mero accidente di un reale, o come tutt'uno con la realtà di questo.

(2) Lett.: «ci sarà l'essenza dell'uno da un lato, l'uno dall'altro, così che anche per quelli ci sarà lo stesso discorso». Cfr. § 5. Separata l'essenza dall'esistenza, l'essenza diviene un'esistenza, la quale presuppone un'altra essenza, ecc. — Il Ross propone d'intendere l'ἐπ' ἐκείνων: come per l'uno e l'essenza dell'uno, così per il cavallo e l'essenza di cavallo, ecc. Il processo all'infinito sarebbe, così, estensivo. Ma par meglio l'interpretazione usuale (ch'io ho estesa anche all'altro termine: l'uno, l'esistenza).

primi ([1]) e hanno un significato per se stessi, si è chiarito. La soluzione data a questo problema vale anche per sciogliere le argomentazioni sofistiche contro la nostra tesi: come, 15
ad es., se Socrate e l'essenza di Socrate siano lo stesso. Chè non importa nulla di dove uno piglia le mosse a interrogare ([2]), o di dove uno si trova a cominciare per scioglier la questione.

Adunque: in quale senso la pura essenza e ogni singola cosa coincidano, e in quale no, si è detto. 16

Capitolo VII.

Ciò che diviene o è generato dalla natura o è prodotto dall'arte o avviene da sè a caso. E ogni cosa che diviene ha una causa e vien da qualcos'altro e diviene qualcosa: qualcosa, intendo, nel senso di ogni categoria, di questa o 1
quella cosa, di una sua qualità o quantità, o del luogo. La generazione è naturale quando è di cose il cui prodursi è opera di natura: ciò da cui vengono è quel che chiamiamo materia; la loro causa è qualcuno degli esseri naturali; ciò che divengono è un uomo, una pianta, o qualche altra simile cosa di quelle che noi a preferenza delle altre diciamo 2
essere sostanze. E ogni cosa che diviene, o per natura o per arte, ha una materia: poichè ciascuna è potenzialità e 3
di essere e di non essere, e questa è la materia sua ([3]). In 4

(1) Le sostanze, nell'unità, realtà e intelligibilità, della loro esistenza. Non se quell'unità vien scissa, separandone o i predicati universali (platonicamente), o quelli accidentali (sofisticamente: le due questioni non sono separate in questo capitolo, come pensa il Ross, p. 179). Di qui l'accenno del par. seg.: «Chiedevano i Sofisti se Socrate e l'essenza di Socrate fosse la stessa, o no: se diversi, poichè l'essenza pura di Socrate è la sua natura stessa, esso sarà diverso da se stesso; se egli è lo stesso, ed è anche bianco, l'essenza sua sarà la stessa di Socrate ch'è bianco, la sostanza sarà uguale all'accidente: la qual cosa è assurda»: Aless. (485, 35); e cfr. VI. 2, 5; e per la pertinenza di questioni come queste alla filos., IV. 2, 12.

(2) ἐρωτήσειεν (l. 9), con E.

(3) S. Tom. (1388): «Hoc quod est in unoquoque in potentia ad esse et non esse, est materia: est enim in potentia ad formas per quas res habent esse, et

generale, natura è tanto ciò da cui una cosa viene, come ciò che diviene (chè quel ch'essa diviene ha una natura: come, di esser pianta o animale), e anche quel che la fa divenire (ed è quella natura denominata secondo la specie simile alla specie sua, salvo che essa è in un altro essere: chè un uomo genera un altr'uomo).

5 In questo modo, dunque, avvengono le generazioni per natura; le altre si chiamano, propriamente, produzioni. E queste, tutte, son opera o dell'arte o di una facoltà o del raziocinio [1]. Di esse, tuttavia, alcune avvengono anche da sè e a caso, press'a poco come in talune che avvengono naturalmente: poichè anche in natura ci sono cose che si generano dal seme e senza seme. Ma di ciò più innanzi.
6 Dall'arte, invece, son prodotte quelle cose di cui la specie 1032 b
è nell'anima di chi le fa. E per specie intendo la pura

---

ad privationes per quas habent non esse. Relinquitur ergo, quod in omni generatione oportet esse materiam». La quale, dunque, è, sì, l'indeterminato (3, 6-7), ma in quanto potenza alle determinazioni (essenziali e accidentali). Se il passaggio avviene per energia insita in essa, il processo è *naturale*; se no, *artificiale*. Nel primo caso, φύσις si chiama così la materia (ciò da cui), come la forma (ciò che essa diviene) e la causalità di questa (il καθ' ὅ, qui, è l'attività della forma). Cfr. V. 4 e 18. È vero che ciò che diviene per natura, diversamente da ciò che diviene per arte, ha in sè il principio del movimento; ma, speculativamente, il processo avviene tra gli stessi termini: cfr. XII. 3 e 6 (in cui la distinzione è ripetuta, ma ridotta agli stessi principii) e I. 9, 15 (in cui, contro le idee platoniche, si osserva che «anche le altre cose possono essere e divenire per cause della stessa natura» di quelle dell'arte). La distinzione netta della materia dalla forma e la necessità della loro preesistenza, in dipendenza da una causalità efficiente-finale, sembra postulata movendo dal ποιεῖν umano (consapevole), e trasferita in seno al divenire naturale (cfr. nota a I. 3, 2). In Platone il *Demiurgo* è Dio stesso. Anche per A. nel lib. XII la causa finale (e, in questo senso, efficiente finale) è Dio. Ma, d'altra parte, soltanto nell'operare della natura egli trovava quell'autonomia e continuità del processo che portava a una concezione dell'universo come svolgimento dell'essere in sè e per sè. Cfr. nota a III. 4. 11.

(1) Produzioni: ποιήσεις. Per la presente distinzione, cfr. VI. 1, 3. Per l'αὐτόματον (ciò che si produce da sè) e la τύχη (a caso), nota che non si tratta di una terza specie: come si dice anche in XII. 3, 2, esse sono «privazioni» delle due prime. Per i due concetti, v. nota a lib. VI. 3, 4: essi hanno comune la mancanza del processo causale-efficiente (almeno, normale) e della finalità (almeno, apparente o voluta). Benchè A. riferisca l'uno alla natura, l'altro all'arte e all'agire umano, li considera anche come equivalenti. Cfr. *Phys.*, II. 6. Qui sono avvicinati entrambi alla φύσις dal lato della «spontaneità».

essenza di una cosa e la sua sostanza fondamentale (1).
Poichè de' contrari in certo modo la specie è la stessa, in
quanto la sostanza che ha la privazione, è la sostanza stessa
che ha la determinazione opposta: ad es., la sostanza in
cui è la malattia e la salute, chè la malattia si mostra ap-
punto per l'assenza della salute. Ma questa è presente, come
concetto, nell'anima e nella scienza di chi vuol produrla.
E (2) questi la produce ragionando così: Poichè in questo con- 7
siste la salute, è necessario, per guarire, che avvenga questo,
poniamo, che si ristabilisca l'equilibrio; ma, perchè questo
sia, ci vuole calore; e così via, finchè, pensando, arriva a
quell'ultimo termine ch'è in suo potere di produrre. Quindi
già il movimento che di qui ha principio, si chiama produ-
zione, e va sino alla guarigione (3).

Per cui si può conchiudere che in certo modo la salute 8
viene dalla salute e la casa dalla casa; da quella, cioè, senza
materia, quella materiale. Questo, perchè l'arte medica pos-
siede la specie della salute, e l'arte edilizia quella della casa.
E per sostanza immateriale intendo la pura essenza. Il di- 9
venire e il movimento consistono, in parte, di pensiero, in
parte, di produzione: si chiama pensiero in quanto comincia

---

(1) ἡ πρώτη οὐσία: quella forma in cui si risolve, come s'è visto (3, 10), il sinolo e che coincide col τόδε τι (cfr. cap. prec. e note a 3, 1 e 4, 7). Essa, a sua volta, è sintesi di opposti, così come la scienza di essa: salvo che al pensiero del medico la salute è presente, nel corpo malato è assente. Ma come il concetto della salute è anche concetto della malattia, così «in certo modo» il corpo malato è lo stesso di quello sano: in quanto ha la potenza di risanare.

(2) δέ, inv. di δή (l. 6), con Ab.

(3) È lo stesso processo dell'azione descritto in *Eth. Nic.* (III. 5. 1112 b, 20): «Colui che delibera par proprio che risolva come un problema geometrico... e quel ch'è l'ultimo termine nella risoluzione è il primo a generarsi». E in *Eth. Eud.* (II. 11. 1227 b, 32): τῆς μὲν οὖν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως ἡ τῆς νοήσεως τελευτή. — Il processo del fare è, dunque, in certo modo, il processo stesso del pensare (in ordine inverso). E, si aggiunge nei paragrafi seguenti, il processo della natura è come quello del fare umano (salvo, s'intende, che la materia della casa è una potenza passiva, quella del malato è una potenza attiva). Ne viene che il processo della natura è in certo modo come quello del pensiero (in quanto anche la materia venga risolta nel processo delle forme): il medico s'immedesima con la natura, e la sollecita e determina nel processo, così come fa l'architetto per la casa.

dal principio e dalla specie; produzione, se comincia dal termine ultimo del pensiero. Lo stesso dicasi anche del divenire di ciascuno dei termini intermedi. Valga l'esempio precedente: perchè un tale guarisca, si deve in lui ristabilire la giusta proporzione. Tale giusta proporzione in che consiste? Consiste in una certa cosa. Ma questa ci sarà, se egli riacquisterà il calore. Che vuol dire ciò? Vuol dire questo. Ma ecco che questo dipende da noi, ed è però in nostro potere
10 il produrlo. Il principio fattivo e iniziale del movimento che conduce alla guarigione, quando avviene per arte, è la specie ch'è nell'anima del medico; e se avviene da sè, il principio è quello stesso da cui si sarebbe mosso a fare chi fa per arte. Poniamo, il medico avrebbe cominciato dal produrre il calore necessario alla cura, e questo l'ottiene con frizioni. Il calore, dunque, prodotto nel corpo malato, o è esso stesso una parte costitutiva della guarigione, ovvero è seguìto, immediatamente o per termini intermedi, da tal altro fatto ch'è parte costitutiva della guarigione: il termine ultimo dell'analisi è la parte da cui comincia l'operazione, ed è parte costitutiva della guarigione stessa, come, ad es., le pietre lo sono della casa, e via dicendo.

11 Per cui è giusto anche dire che il divenire sarebbe impossibile se qualcosa non preesistesse. Che una parte, quindi, del risultato debba di necessità già esistere, è evidente: ed è la materia, che, come parte, è insita in quel che diviene, 1033 a
12 ed è essa stessa ciò che diviene. Ma la materia fa anche parte del concetto? (¹) Noi possiamo parlare di quel ch'è un cerchio di bronzo, in entrambi i modi: sia dicendo che materia sua è il bronzo, sia dicendo che la specie sua è quella tal figura, la quale costituisce quel genere (²) a cui l'oggetto

---

(1) ἆρα, inv. di ἄρα (l. 1), col Ross (la forma interrogativa permette di dare miglior senso al passo).

(2) Nel primo modo la forma è risolta nella materia (si dice: è bronzo, bronzo sferico); nel secondo, viceversa (è una sfera, una sfera di bronzo): là la forma diventa una determinazione della materia; qui la materia, una determinazione della forma (sfera è il genere, di cui bronzea è una differenza). Per il genere come materia che si determina, concettualmente, nelle differenze, cfr. V. 28, 5.

in primo luogo appartiene. Ha, dunque, la sua materia anche
il concetto di cerchio di bronzo. E ciò da cui, come da ma- 13
teria, una cosa diviene, serve talora, quando è fatta, a deno-
minarla: non si dice che sia quella materia, ma che è fatta
di essa: non che la statua, ad es., sia marmo, ma di marmo
o marmorea. E se l'uomo che guarisce da una malattia non 14
lo chiamiamo dal nome di questa, la ragione è che il suo
divenire è dalla privazione e insieme dal sostrato: che costi-
tuisce ciò che chiamiamo la materia. Così, tanto si dice che
diviene sano l'uomo, quanto il malato (1). Vero è che si pre-
ferisce far cominciare il processo dalla privazione: ad es.,
si dice che uno da malato diventa sano, piuttosto che da
uomo (2). Perciò non diciamo malato il sano, ma uomo, e
uomo sano. E nelle cose in cui la privazione è incerta e 15
senza nome, come nel bronzo la mancanza di qualsivoglia
figura, o nei mattoni e legni la mancanza della forma di
casa, pare ch'esse si producano da questi materiali pro-
prio come dianzi il sano veniva dal malato (3). Per cui,
come là il sano non prende il nome dalla malattia da cui
esce, così qui la statua non diciamo ch'è legno, ma con un
derivativo, la diciamo lignea, o bronzea, non bronzo, e mar-
morea, non marmo, e la casa non diciamo ch'è mattoni, ma
fatta di mattoni. Chè, se uno considera attentamente, non 16
dirà in modo assoluto che la statua viene dal legno, o la
casa dai mattoni, perchè ciò da cui esse vengono deve su-
bire dei mutamenti che non lo lasciano come si trova. Questa
è la ragione per cui così ci esprimiamo.

---

(1) Non la malattia!

(2) Perchè dicendo *malato* vien resa esplicita la privazione (oltre il sostrato sottinteso, uomo). Ma quando *è* sano, la privazione non c'è più: il sano non è più malato, è uomo, uomo sano.

(3) Sembra da intendere (questo e quanto segue) che si debba far un discorso analogo: come là il processo è dalla privazione (col sostrato), così qui è dal sostrato (con la privazione); onde si può dire anche ch'è dall'una o dall'altro, purchè con l'una sottintendiamo l'altro (malato), e con l'altro la prima (ligneo, non semplicemente legno). Quando manca il nome della privazione (o è oscura), preferiamo questo secondo modo di parlare (come quando il processo è conchiuso, e la cosa *è*).

Capitolo VIII.

1 Ciò che diviene, ha una causa [1] (questo è il punto di
partenza e il principio del divenire); e viene da qual-
cosa (che non è da intendere come privazione, ma come
materia: nel senso che già abbiamo determinato); e diviene
una certa cosa (per es., una sfera, un cerchio, o altra cosa
qualunque). Ma come nessuno fa il sostrato, poniamo il
bronzo; così nessuno fa la sfera, se non accidentalmente in
2 quanto fa la sfera di bronzo ch'è una sfera. Il produrre un
« che determinato » è infatti il trarlo da un sostrato indeter-
minato [2]. Voglio dire, che far diventare rotondo un pezzo
di bronzo, non è un produrre la rotondità o la sfera, ma
qualcosa di diverso, cioè dare questa forma ad altro. Se uno
vuol produrre una cosa, dovrà cavarla da qualcos'altro: 1033 b
questo già c'era. Poniamo il caso della sfera di bronzo:
da questo, ch'è bronzo, fare questo, ch'è sfera. Se anche
quello tu lo dovessi produrre, è chiaro che dovresti produrlo
nello stesso modo; e le produzioni andrebbero all'infinito.
3 È manifesto, dunque, che neppure la specie — o comun-
que si debba chiamare quel ch'è forma nelle cose sensi-
bili — diviene, e che nè di essa nè della pura essenza può
esserci generazione [3], perchè questo è appunto ciò che o

---

(1) Efficiente (ὑπό τινος): la natura o l'arte (al § 3 si aggiunge un termine più generale: δύναμις).

(2) ὅλως, in generale: s'intende ch'esso è qualcosa di reale, e però già determinato, anche se indeterminato in rispetto all'altra determinazione che l'artefice gli fa acquistare. Cfr. Ross, il quale, seguendo Aless., interpreta: « dal sostrato nel pieno senso della parola », inclusa, cioè, tanto la forma quanto la materia.

(3) Questo capitolo illustra il concetto del divenire (per natura o per arte) nel senso delle cose empiricamente considerate (nel tempo); il generarsi di esse rimanda a principii superiori, o al processo interno di un unico principio, come oggi diciamo, trascendentale. — Considerate nel tempo, alcune forme (a quel che se ne può pensare) appaiono e scompaiono, senza che di esse ci sia un vero e proprio processo di generazione e corruzione (cfr. VIII. 3, 5; 5, 1: e già in III. 5, 10 per le forme geometriche e per l'istante). Altre sono specie (per es. quella

per arte o per una facoltà o per natura vien prodotto in altro.
L'artefice fa essere una sfera di bronzo: la fa derivandola
dal bronzo e dalla forma sferica: cioè produce in quello la
specie, ed ecco la sfera di bronzo. Se di quel ch'è la sfera
in generale ci fosse generazione, dovrebb'essere qualcosa
che vien da qualcosa. Poichè in quel che diviene è neces- 4
sario che si possa sempre distinguere, sì che da una parte
sia questo, e dall'altro, quello: da una parte, cioè, materia,
e dall'altra, forma (1). Se, dunque, sfera è quella figura che
ha tutti i suoi punti equidistanti dal centro, l'oggetto sarà,
da un lato, ciò in cui si fa essere quel (2) che si fa; dall'altro,
ciò che in quello si fa essere; e il tutto è il prodotto: così
come la sfera di bronzo. Per queste ragioni è evidente che
quel che s'intende per specie o sostanza, non diviene, ma
l'incontro (3) — che da esse prende nome — diviene: poichè
in ogni cosa che diviene c'è una materia, sì che, da un lato,
è materia, dall'altro, forma.

Dobbiamo forse per questo ritenere che ci sia una sfera 5
fuori di queste che vediamo, o una casa fuori di queste
fatte con mattoni? Ma, se così fosse, non sarebbe mai dive-
nuta un « che determinato ». La specie significa che la cosa
è di una certa natura o qualità, non è un *questo* nè una cosa
determinata; ma chi fa o genera, trae da *questo* un *quale*,
sì che, dopo, c'è un *questo quale* (4). Quel che ne vien fuori
è questo Callia o Socrate, oppure la sfera di bronzo ch'è
qui (vale per l'uomo e l'essere vivente quello che si dice

---

umana) legate a una materia, ma non a una materia determinata, necessariamente: attraverso il processo generativo, possono durare eternamente (nel senso in cui il tempo è eterno). Altre hanno un'esistenza immateriale per se stesse, fuori del tempo: quante partecipano della natura stessa di Dio (il pensiero dell'uomo e le Intelligenze motrici).

(1) È, dunque, la cosa stessa che nel processo generatore è materia, considerata in ciò da cui diviene (o è divenuta); forma, in ciò che diviene (o è divenuta). Così *in re*, come nel pensiero (dove fa da materia il genere, e da forma la differenza specifica).

(2) ὅ, inv. di οὗ (l. 15), con E.

(3) σύνοδος: ma pare che debba esser σύνολος.

(4) τόδε τοιόνδε (la qualità di una cosa, nel senso formale: la quale, quindi, non può esistere al modo platonico, fuori del sinolo ch'è la sostanza reale).

6 per la sfera di bronzo in generale). È chiaro, dunque, che la causalità delle specie che alcuni filosofi sono soliti di attribuire a esse, se esse esistessero fuori degli esseri singoli, di niuna utilità sarebbe per dar ragione del divenire e delle sostanze. E però non potranno mai per cagion loro esserci
7 sostanze per se stesse (1). In certi casi, poi, è evidente a ognuno che il generante è tal quale il generato: certamente, non è proprio lo stesso nè una cosa sola numericamente, ma quanto alla forma e specie. Così nelle cose naturali: un uomo, infatti, genera un uomo. Che se c'è qualche eccezione alla natura, come la generazione del mulo dal cavallo, anch'essa tuttavia non avviene diversamente: il genere più vicino al cavallo e all'asino non ha nessuna denominazione, 1034 a
ma esso sarà comune a loro, e senza dubbio li comprenderà
8 entrambi, così come li comprende il mulo. Per la qual cosa è manifesto che non c'è bisogno di presentare la specie come un esemplare (esemplari di cui abbisognerebbero soprattutto le cose come quelle menzionate: chè esse sono sostanze vere e proprie); ma è sufficiente che l'essere generatore agisca
9 e sia, per tal modo, causa della specie nella materia. L'essere concreto è già quella cotale specie in queste carni e ossa che formano Callia o Socrate: diversi sì per la materia (chè son diversi), ma identici per la specie, poichè la specie o forma è indivisibile (2).

Capitolo IX.

1 Si potrebbe chiedere perchè mai alcune cose, ad es., la salute, son prodotte dall'arte, ma avvengono anche spontaneamente; altre, invece, per es., una casa, no. La ragione è che la materia da cui comincia il processo del fare o del

---

(1) O anche: « e però non possono, per questa ragione almeno, esser sostanze per se stesse ».

(2) *Specie o forma*: εἶδος (difficile decidere!). La materia è il principio, dunque, del molteplice; la forma, dell'unità del sinolo. Cfr. per l'uomo X. 8, 4 e 9, 3.

prodursi di qualcuna delle cose che dipendono dall'arte, e in cui la cosa stessa già consiste per una parte, o è tale ch'è capace di muoversi da sè, o no; ovvero, anche, è capace di muoversi in un senso che un'altra non può: ci sono molti esseri in grado, sì, di muoversi da sè, ma non in certi modi: per es., non potrebbero danzare. Se la materia, poniamo, è come quella delle pietre, non può muoversi in una certa direzione tranne che per forza estranea, mentre può bene in altra direzione muoversi da sè: anche il fuoco è così. Per cui alcune cose non possono venir a essere senza 2
l'opera dell'artefice; altre anche senza, perchè potrebbero esser messe in movimento da fattori sprovvisti di arte, ma capaci di muoversi da sè: o che poi questi fattori siano altri esseri (1), o che si tratti di una parte della cosa stessa che muove le altre.

Dalle cose dette è chiaro, anche, che in un certo senso 3
ogni cosa deriva da un essere a cui conviene lo stesso nome, come nelle generazioni naturali, ovvero da una parte omonima, come la casa viene da una casa (cioè dalla intelligenza: chè l'arte dà la forma): o sia, poi, che si tratti di una parte sua, e di qualche essere che una sua parte possiede (2).

Qui, si prescinde da quel che può esserci di accidentale 4
nella produzione (3): chè la causa produttrice è sempre un elemento originario ed essenziale. Il calore prodotto nel

(1) Qualcosa, ad es., che casualmente produca il calore necessario alla guarigione (che, poniamo, fa sudare e ristabilisce l'equilibrio degli umori). Segue: o il calore insito nell'organismo malato, che sviluppandosi per un movimento improvviso promuove da sè il processo di guarigione. In entrambi i casi la produzione è ἀπὸ ταὐτομάτου (τέχνη, invece, se è il medico che fa, ad es., delle frizioni).

(2) Ho seguito il testo della volgata. In conchiusione: le produzioni dell'arte avvengono come quelle della natura, salvo che in queste la causa è un essere, diciam così, completo della stessa specie; in quelle il movimento vien comunicato alla materia, svegliandone o attivandone la potenza, dal di fuori (dall'architetto o dal medico, che possiede l'idea della casa o della salute, parte essenziale della cosa da produrre). Ora, le cose che si producono spontaneamente, avvengono in modo analogo a quelle prodotte dall'arte (quando interviene un fattore esterno) o a quelle che si producono naturalmente (quando il fattore è interno). Qui si considera la prima analogia (la seconda al § 7).

(3) Che, ad es., la casa sia comoda o incomoda, ecc.: cfr. VI. 2, 4.

movimento produce calore nel corpo, ed esso è che costituisce la salute o un suo elemento, ovvero si accompagna a esso un elemento della salute o la salute stessa. Per cui si suol dire, anche, che il calore produce la salute, perchè a quel che la produce, si accompagna o consegue il calore.

5 Come nel sillogismo, così qui il principio di tutto è la sostanza: il sillogismo muove da ciò ch'è l'essenza di una
6 cosa, e la produzione di essa parimenti. E per le cose prodotte dalla natura, similmente: chè il seme opera similmente all'artefice. Esso ha la specie in potenza, e ciò da cui il 1034 b
seme deriva è simile in qualche modo al prodotto: chè non si deve pretendere che sempre avvenga come quando da un uomo nasce un uomo: dall'uomo nasce anche la donna, e così il mulo non nasce dal mulo. E a patto, beninteso, che non manchi o sia difettoso qualche organo (1).

7 Nello stesso modo, le cose che si generano da sè, immediatamente, son tutte quelle di cui la materia ha tale potenza che da se stessa si mette in movimento, e muove così come muove il seme. Ma dove la materia non ha tale potenza, ivi l'avvenimento è impossibile se, comunque, non interviene un principio generatore.

8 Non solo intorno alla sostanza la ragione dimostra che la specie non diviene, ma il ragionamento vale anche nello stesso modo per tutte le cose che son prime: cioè, la quan-
9 tità, la qualità, e le altre categorie. A quel modo che ciò che diviene è la sfera di bronzo, non la sfera, nè il bronzo; dicasi lo stesso, se diviene, del bronzo (sempre, infatti, debbono preesistere la materia e la forma); e così dicasi non solo dell'essenza, ma anche della qualità, della quantità, e delle altre categorie ugualmente: poichè non è la qualità

(1) Con una lieve modificazione del testo, il Ross propone questa interpretazione: «Ciò da cui il seme deriva ha lo stesso nome [per la mia traduzione, cfr. § 3, dove l'*omonimia* non ha il significato particolare che ha altrove] del prodotto, in certo modo: chè non si deve pretendere abbiano sempre lo stesso nome, come per l'uomo che vien dall'uomo (anche la donna viene da un essere umano); salvo che il prodotto sia una forma imperfetta: perciò il mulo non viene dal mulo».

che diviene, ma il legno che ha una qualità; non la quantità, ma il legno o un essere vivente che ha una quantità.

Ma da queste considerazioni si può anche cogliere una 10
proprietà della sostanza: è necessario, cioè, preesista sempre un'altra sostanza in atto, la quale, se è, per es., un essere vivente, produca un essere vivente. Per la quantità o qualità non è necessario, ma basta che preesistano solo in potenza [1].

Capitolo X.

La definizione è un concetto, ogni concetto ha parti: e 1
come il concetto sta all'oggetto, così anche le parti di quello stanno alle parti di questo. Di qui la questione se i concetti delle parti debbano esser presenti, o no, nel concetto del tutto [2]. In alcuni casi, infatti, si vede che ci sono, in altri no. Per es., il concetto del circolo non comprende quello de' suoi segmenti; invece, il concetto della sillaba comprende quello de' suoi elementi: eppure il cerchio si divide in segmenti come la sillaba in lettere.

Un'altra questione è questa: dato che le parti precedano 2
il tutto, l'angolo acuto, essendo una parte del retto, sarebbe prima dell'angolo retto; e il dito, essendo una parte dell'animale, sarebbe prima dell'uomo. Invece, sembra che sian prima l'angolo retto e l'animale: infatti, dal concetto di questi

---

(1) La sostanza, per generarsi, presuppone come principio un atto che sia già di sostanza, esistente per se stesso; le altre categorie, invece, presuppongono per esistere, non se stesse, ma la sostanza che faccia loro da sostrato.

(2) Questa è la prima questione trattata nel capitolo presente. Il concetto (λόγος) è considerato come definizione (ὁρισμός) e insieme come forma pura. Per il primo rispetto, la questione suona: La definizione del tutto deve contenere le definizioni delle parti? (ch'è questione logico-discorsiva). Per il secondo: La forma del tutto, come sua pura essenza, ha parti così come il tutto in quanto sinolo di forma e materia? (ch'è questione logico-reale). La risposta è negativa. Ma, in quanto la forma pura, o pura essenza, è espressa dalla definizione, la quale necessariamente ha parti (genere e differenza), la risposta è positiva: la definizione risulta di concetti, così come la forma (ἄϋλον εἶδος, non ἔνυλον) di parti anch'esse formali (non ὑλικά, ma νοούμενα, le stesse di quelle da cui risulta la definizione).

deriva quello delle loro parti; e quanto all'esistenza, essi son prima, perchè posson esser anche senza quelle parti ([1]).

3 Oppure si dica che la parola *parte* ha molti sensi, in uno dei quali serve a misurare secondo la quantità ([2]). Di questo
4 non vogliamo trattare, ora. Consideriamo invece le parti in quanto da esse risulta la sostanza. Se c'è la materia, 1035 a
la forma, e quel che da esse risulta, anche la sostanza sarà la materia, la forma, e quel che da esse risulta. Sì che in un senso è giusto considerare la materia come parte costitutiva di una cosa, ma in un altro no, perchè parti costitutive son quelle soltanto da cui risulta il concetto della
5 forma. Ad es., la carne non si può dire parte costitutiva della concavità, sebbene essa, essendo la materia in cui la camusità si forma, sia parte costitutiva di questa. Così, il bronzo è parte, senza dubbio, della statua intera, ma non della statua considerata in quanto forma. Poichè quel che interessa pel concetto è la forma, e di ogni cosa si può parlare in quanto ha una forma, e non per il suo aspetto ma-
6 teriale in quanto tale. Questa è la ragione per cui il concetto del cerchio non contiene quello dei segmenti, laddove il

---

(1) Seconda questione (dipendente dalla prima): Le parti sono prima del tutto? Risposta: *a*) Le parti della definizione son prima del suo insieme, in quanto la definizione è un'attività logico-discorsiva (non in quanto si consideri in essa l'atto della νόησις, che coglie l'unità della pura essenza definita, l'indivisibile τηε; così, come l'atto dell'αἴσθησις coglie l'unità del τόδε τι esistente sensibilmente: § 17). E così le parti della forma, in quanto questa sia la stessa pura essenza espressa nella definizione (non in quanto quella forma sia puro atto com'è in Dio, e nell'anima umana fin dove questa si può considerare indipendente dal corpo per l'esistenza: chè «tutto ciò ch'è immateriale è indivisibile»: XII. 9, 8; e v. *De An.*, II. 2. 413 b, 11 ss.; qui c'è, al più, un oscuro accenno, nel § 13, all'anima come sensibilità e nel § 16 come universale). — *b*) Il tutto come εἶδος ἔνυλον o σύνολον è prima delle parti, nelle quali questo sinolo si può materialmente risolvere (dissolvere); così l'uomo intero è prima, *logicamente*, delle parti del suo organismo. Anche *realmente*, fin dove la forma si può considerare indipendente dallo stesso sinolo: se no, è da dire ch'essa è contemporaneamente a questo, e alle parti fondamentali di questo (il cuore o il cervello). — *c*) Ma il sinolo può esser considerato anche solo materialmente: qui le parti son prima, nel senso in cui gli elementi son prima del composto.

Che l'angolo retto possa esistere senza l'acuto è chiaro pensando che questo è soltanto in potenza in quello (non esatto, quindi, il Ross a q. l.)

(2) Cfr. V. 25, 1.

concetto della sillaba contiene quello delle lettere come suoi
elementi: poichè queste sono parti costitutive del concetto
della forma, non materia, e i segmenti invece si considerano
come parti soltanto materiali a cui si aggiunge la forma del
cerchio [1]: sebbene, a dir vero, essi siano più vicini a detta
forma di quel che il bronzo alla forma della sfera quando
questa vien prodotta in esso. E in certo senso neanche gli 7
elementi della sillaba sono, comunque, contenuti nel suo
concetto: per es., in quanto son queste lettere tracciate sulla
cera o sonanti nell'aria: chè anche queste sono parti della
sillaba solo in quanto ne sono la materia sensibile. La linea 8
non è più tale se vien divisa in due metà, e l'uomo simil-
mente se uno lo riduce a ossa e nervi e carne: non per ciò
si può dire che risultano di queste cose come di parti della
sostanza, salvo che quanto alla materia e in quanto parti co-
stitutive del tutt'insieme, non mai della forma e di ciò a
cui il concetto si riferisce. Per cui non entrano a far parte
del concetto.

In alcuni casi, dunque, può esser presente il concetto di 9
tali parti; in altri non deve esserci: tranne che si consideri
il composto. Perciò, anche, ci saranno cose che di tali parti
risultano come di principii in cui si risolvono [2], ed altre
no. Tutte quelle che risultano di forma e materia prese in-
sieme, come naso camuso o cerchio di bronzo, si risolvono
in esse, e la materia ne è una parte costitutiva; tutte quelle,
invece, che, essendo immateriali, non comprendono la ma-
teria, e di cui il concetto è pura forma, non si risolvono in
parti, generalmente, o, per lo meno, non vi si risolvono come
le altre. Queste, dunque, hanno principii e parti di tal fatta,
ma della forma non ci son principii e parti così. In tal senso 10

---

(1) S. Tom. (1475), anche per quel che segue: «Quod autem circulus sit actu divisus in semi-circulos, hoc accidit circulo, non inquantum est circulus, sed inquantum est hic circulus cuius haec linea dividitur quae est pars eius ut materia. Ista materia, quae est haec linea, est propinquior speciei quam aes, quod est materia sensibilis, quando rotunditas, quae est forma circuli, fit in aere. Quia species circuli nunquam est praeter lineam, est autem praeter aes».

(2) φθείρονται (si dissolvono).

è giusto dire che la statua d'argilla si risolve in argilla, e la sfera di bronzo in bronzo, e Callia in carne e ossa, e anche il cerchio ne' suoi segmenti; anch'esso, infatti, può esser inteso come qualcosa che comprende la materia: chè
il cerchio assolutamente considerato e i cerchi particolari 1035 b
portano lo stesso nome perchè non ci son nomi propri [1] per ciascuno di essi.

11 Quel che abbiamo detto fin qui potrebbe bastare, per la verità; ma vogliamo ritornarci su, per chiarirlo ulteriormente. Quelle parti che son elementi costitutivi del concetto e in cui il concetto stesso si risolve [2], son da questo presupposte, o tutte o alcune. Invece, il concetto di angolo retto non si risolve in quello di angolo acuto; al contrario, il concetto di angolo acuto si risolve in quello di angolo retto, perchè chi definisce l'acuto ha bisogno del concetto di retto:
12 acuto è l'angolo minore del retto. Similmente pel rapporto tra cerchio e semicerchio: questo vien definito per mezzo di quello; così anche il dito per mezzo dell'organismo intero: dito è quella tal parte dell'uomo. Per conseguenza, le parti che si possono considerare come materia, e in cui l'oggetto materialmente si risolve, son tutte posteriori; quelle, invece, che riguardano il concetto e la sostanza considerata nel con-
13 cetto, sono, o tutte o alcune, anteriori. Poichè, ad. es., l'anima degli esseri viventi (chè essa è la sostanza di ogni essere animato) è la sostanza considerata nel concetto, forma ed essenza pura di un corpo così e così determinato — chi vuol definir bene un membro particolare non trascurerà la sua funzione, la quale, poi, non avrebbe luogo senza la

---

(1) Come avviene per gli uomini. Qui l'universale geometrico è unito a quello empirico (benchè uno abbia una materia intelligibile, l'altro sensibile).

(2) Così ho tradotto il διαιρεῖται (risolvere = distinguere, qui). Il parallelismo tra il p. d. v. materiale e quello formale, mentre tende a risolvere quello in questo, è anche causa che il processo del pensiero, sotto l'influsso del suo presupposto, si irrigidisca e spezzi analiticamente (come già in Platone). — *Tutte o alcune*: quelle essenziali (salvo la differenza specifica, la quale assomma, si può dire, il concetto e costituisce l'unità della definizione: cfr. 12, 11) son presupposte: per es., animalità e ragione, da cui il concetto di uomo.

sensibilità. Dunque, le parti costitutive dell'anima, o tutte o alcune, sono anteriori all'animale nel suo insieme (1) e ad ogni sua parte ugualmente: il corpo e le sue parti, invece, sono posteriori a quella sostanza, e ciò che in tali parti si può dividere non è la sostanza, ma il tutt'insieme materialmente considerato.

Tali parti esistono, dunque, da un punto di vista (2), ante- 14
riormente al tutt'insieme, e da un altro no. Separate non possono esistere: chè non in ogni condizione il dito è dito di un essere vivente: quando è morto, non ha di dito altro che il nome. Ce ne sono alcune, tuttavia, che coesistono con l'anima, e son quelle fondamentali e in cui originariamente han sede la facoltà discorsiva e la sostanza, come forse il cuore o il cervello: non importa quale precisamente dei
due. Uomo, invece, cavallo e altre somiglianti specie d'indi- 15
vidui, in quanto universali, non sono sostanza, ma un tutt'insieme di un determinato concetto e di una materia determinata solo universalmente: chè nell'individuo, per es. in Socrate, la materia è quella ultima (3), e così negli altri casi.

Parti, dunque, ne ha la forma (chiamo forma, o specie, 16
la pura essenza); e ne ha l'insieme della forma e della materia; e anche la materia. Ma parti del concetto sono soltanto
1036 a quelle formali, e il concetto riguarda l'universale: chè l'essenza del cerchio e il cerchio, l'essenza dell'anima e l'anima
son la stessa cosa. Ma se si tratta del tutt'insieme, ad es., 17
di un dato cerchio che sia uno dei particolari cerchi o sensibili o intelligibili (chiamo intelligibili per es. quelli mate-

---

(1) I concetti puramente formali, anche se astratti, mantengono il privilegio della priorità, rispetto al composto, per la loro vicinanza alla pura essenza: come si vede dall'esempio dell'anima in quanto sensibilità.

(2) Materiale, come elementi del composto. — Per il cuore e il cervello (fine del par.), cfr. V. 1, 3.

(3) Non comune, ma propria: portata all'ultimo punto della determinatezza nel processo d'individuazione della forma. La materia *prima* in quanto comune alle cose sensibili è un'astrazione, come l'universale di cui fa parte, il quale non ha, per sè, esistenza. Nei paragrafi seguenti A. distingue da questa la materia intelligibile, e l'universale geometrico da quello ch'è un mero κοινόν. Forse per questo mette il cerchio insieme a una pura essenza qual'è l'anima.

matici, sensibili per es. quelli fatti di bronzo o di legno), di essi non si dà definizione, ma veniamo a conoscerli o con l'intelligenza o con la sensazione. Ma appena escono dall'atto concreto della percezione, non sappiamo più se esistono ancora o non esistono, sebbene siano pur sempre oggetto del discorso e della nostra conoscenza per mezzo del concetto
18 universale (1). La materia per se stessa è inconoscibile (2). Ma questa può esser, poi, sensibile o intelligibile: la materia sensibile è, ad es., bronzo, legno, tutto ciò che può esser messo in movimento; intelligibile è quella che si trova, sì, nelle cose sensibili, ma non in quanto sensibili: così è quella degli oggetti della matematica.

19 Come stanno le cose pel rapporto del tutto e delle parti, di quel ch'è anteriore e di quel ch'è posteriore, s'è detto, oramai. Sicchè, se uno si facesse innanzi a domandarci se sono prima l'angolo retto e il cerchio e l'animale, ovvero le parti in cui essi si possono dividere e di cui risultano composti, bisognerebbe rispondere che la questione non si
20 risolve semplicemente. Se per anima s'intende l'animale o (3) l'essere vivente in generale, e per l'anima di un essere particolare l'essere particolare stesso; se il cerchio e l'essenza del cerchio, il retto e l'essenza o sostanza del retto sono la stessa cosa — bisogna rispondere che c'è un senso in cui il

---

(1) Qui si parla della διάνοια matematica, ma anche dell'attività logico-discorsiva in generale si può dire ch'essa tramezza per A. tra la conoscenza per αἴσθησις e quella del puro νοῦς (cfr. note a I. 1, 4; V. 29, 1; VI. 4, 3). In quanto conoscenza (oggettiva) ne è la sintesi: l'αἴσθησις dà l'esistenza dell'οὐσία, il νοῦς l'essenza e i principii della sua conoscibilità in generale. — Ho riferito l'atto alla sola αἰσθ. perchè così mi pare esiga il senso: cfr. cap. 15, § 3 (non giustamente, quindi, il Ross lo estende anche alla νόησις: salvo che non s'intenda come un superamento della distinzione nell'atto concreto del conoscere: v. nota a 11, 11). Cfr. anche *Top.*, V. 3. 131 b, 21: « Ogni cosa sensibile, quando va fuori della percezione, diventa oscura, perchè non è manifesto se esiste ancora: essa può esser conosciuta soltanto per mezzo della percezione ».

(2) L'οὐσία si può, sì, considerare anche solo materialmente, ma per astrazione, e parlarne κατ' ἀναλογίαν (*Phys.*, I. 7. 191 a, 7). Essa, in quanto è, per sè, qualcosa d'indeterminato, è inconoscibile: ἄγνωστον ᾗ ἄπειρον (*ivi*, III. 6, 207 a, 25). — Dell'astrazione matematica che riguarda le cose sensibili, ma non sensibilmente, v. XIII. 3.

(3) ἤ, inv. di ᾗ (l. 17), con Ab E.

tutto [1] è posteriore, e posteriore alle parti considerate in certo modo: per es., alle parti del concetto, e a quelle di un particolare angolo retto (un angolo retto di bronzo è un angolo retto materiale, e tale anche è quello formato da due linee particolari). E l'angolo retto immateriale è posteriore alle parti costitutive del concetto, ma anteriore a quelle che appartengono a un angolo retto particolare.

La questione, dunque, non si può risolvere semplicemente. 21
Che se non si volesse concedere l'anima esser la stessa cosa che il vivente, anche in tal caso bisogna rispondere consentendo in un senso, e non consentendo nell'altro, nel modo che s'è detto.

Capitolo XI.

Si ha ben motivo di chiedere ora quali parti son da con- 1
siderare formali, e quali non formali, ma proprie del composto. Si badi che, se non si mette in chiaro questo, non è possibile definir nulla: poichè la definizione riguarda l'universale e la forma: e però, se non sarà messo ben in luce quali elementi appartengono alla materia e quali no, neppure il concetto della cosa da definire rimarrà chiarito.

Tutte le volte, dunque, che la forma si trova unita a 2
materie diverse, per es., il cerchio al bronzo, alla pietra o al legno, allora è evidente che esse non hanno che vedere con la sostanza del cerchio, potendo il cerchio esistere indipendentemente da esse. E qualora anche tale esistenza indipendente non fosse visibile, nulla impedisce che le cose stiano
1036 b negli altri casi come in quello: per es., dato anche che tutti

---

(1) Il tutto (il sinolo) è posteriore alle parti della definizione (13); e alle parti che lo compongono, considerato materialmente (14), sia di materia sensibile o intelligibile. Invece, la pura essenza (l'angolo retto immateriale) è posteriore (nella sua unità definita) alle parti della definizione (11), ma è prima delle parti in cui si può dividere un tutto concreto. — Questo, aggiunge A. (21), resta vero sia che si conceda che l'anima è l'essenza dell'essere vivente (del sinolo), o che si neghi.

i cerchi che si vedono fossero di bronzo, non sarebbe per questo meno vero che il bronzo non è per nulla un elemento formale del cerchio, per quanto potesse esser difficile al nostro
3 pensiero far astrazione da esso. Così, la forma dell'uomo ci apparisce sempre congiunta a carne, ossa e altri simili elementi: son questi perciò costitutivi della sua forma e del concetto? No certamente, ma sono elementi materiali; anche se, non generandosi la forma in altri elementi materiali oltre questi, ci riesca impossibile separarla da questi.
4 D'altra parte, poichè non sembra potersi escludere che la forma si presenti in materia diversa, anche se non ci riesca di rappresentarci chiaramente il caso; così ci sono alcuni che fanno la questione anche pel cerchio e pel triangolo: non doversi questi definire per mezzo delle linee e dell'estensione continua, ma doversi considerare tutte queste cose proprio similmente alle carni e alle ossa dell'uomo, e come il bronzo e la pietra della statua. Essi, quindi, riducono tutto a numero (1): il concetto della linea, ad es., a quello
5 del due. E tra gl'«ideisti» alcuni asseriscono che la linea per sè è la dualità, altri che la dualità è soltanto la specie della linea: poichè per essi ci son casi in cui la specie e la cosa di cui è specie coincidono, per es., la dualità e la specie
6 della dualità; ma per la linea non è così. Ne verrebbe di conseguenza che una e medesima sarebbe la specie di molte cose di cui la specie è manifestamente diversa (2): conse-

(1) Come a qualcosa d'immateriale (in quanto materia sia tutto ciò ch'è esteso). Costoro sono Pitagorici, secondo Alessandro, pei quali la linea è il primo esteso in cui si realizza l'1 (il punto). Con Platone e i Platonici si comincia a distinguere la linea (geometrica) dall'idea o specie della linea, o riponendo questa nella dualità semplicemente (forse, Platone), ovvero distinguendo in essa la dualità come principio puramente aritmetico dalla dualità propria dell'esteso; altri identificarono di nuovo: cfr. 2, 7 (nota); XIII. 9, 2-6; XIV. 1, 3-6.

(2) Per es., l'idea della dualità varrebbe, non solo per tutti i numeri pari, ma anche per l'essenza della linea, per quella dell'amicizia, ecc.; e similmente, il tre si potrebbe far valere pel triangolo, pel solido (che ha tre dimensioni), pel sillogismo (che ha tre termini), ecc.: cfr. I. 5, 22. — Per l'unità, ricorda che A. dice più volte che l'*uno*, così come l'*essere*, ha molti sensi: il numero è predicato, non sostanza delle cose (se no, tutte le cose sarebbero una cosa sola: cfr. III. 4, 12, e in questo libro 13, 2).

guenza, a cui arrivavano già i Pitagorici; e si potrebbe allora porre l'unità come la sola specie di tutte le cose, e negare che ci siano specie fuori di essa. Ma per tal modo tutte le cose si riducono a una sola!

Noi abbiamo parlato di alcune difficoltà che ci sono in- 7
torno alle definizioni, e ne abbiamo esposte le ragioni. In
conchiusione, è fatica sprecata voler ridurre, in quel modo,
tutto all'unità e astrarre dalla materia. Ci son cose, par evi-
dente, che non son altro che determinazione di questa o
quella materia, ovvero cose determinate in questo o quel
modo. E la similitudine di cui si serviva abitualmente So- 8
crate il giovine (1) per l'essere vivente, non è giusta, anzi
conduce lungi dal vero, in quanto induce a supporre che
l'uomo possa esistere senza le membra, nello stesso modo
che il cerchio senza il bronzo. La similitudine non regge,
perchè l'essere vivente è qualcosa di sensibile, ed è impos-
sibile definirlo senza il movimento, e però senza membra
organizzate (2) in qualche modo. Chè non in ogni caso la
mano è un membro dell'uomo, ma solo quando ha il potere,
essendo animata, di compiere la sua funzione: privata della
vita, non è più un membro dell'uomo.

Quanto agli oggetti matematici, perchè i concetti delle 9
parti non entrano nel concetto del tutto, per es., dei semi-
cerchi in quello del cerchio? In realtà, questi non sono og-
getti sensibili. Ma ciò costituisce una differenza? Poichè c'è
1037 a una materia anche di alcuni oggetti non sensibili, e anzi
una materia c'è sempre quando non si tratta di una pura
essenza e di una forma in se stessa considerata, ma di qual-
cosa di determinato. Per cui quei semicerchi saranno parti
non del cerchio in universale, ma dei cerchi particolari (3),

---

(1) Di cui parla Platone nel *Sofista*, 218 b, nel *Teeteto*, 147 c, nel *Politico*, 257 c.

(2) Per un fine dato dall'anima, come forma o principio vitale. In conchiusione, è impossibile definir l'uomo, sinolo di anima e corpo, senza questi due elementi.

(3) Perchè soltanto un cerchio particolare (sebbene la sua materia sia intelligibile) si può dividere in due semicerchi. La materia, invece, del cerchio in universale è anch'essa universale (il puro spazio).

come s'è detto innanzi. Non si scordi che la materia è o sensibile o intelligibile.

10 Chiaro è anche che l'anima è sostanza prima, il corpo materia, l'uomo o l'essere vivente l'insieme di entrambi universalmente. Socrate e Corisco, se oltre il corpo c'è anche l'anima, possono essere considerati da due punti di vista: come anima, e come composto. E se per Socrate e Corisco s'intende semplicemente quest'anima e questo corpo, si applichi al particolare quel che s'è detto in universale (1).

11 Sarà poi da vedere più innanzi se oltre la materia di questa specie di sostanze ce n'è qualche altra, e se bisogna andar in cerca di qualche sostanza diversa da esse, per es., i numeri o qualcosa di simile. Chè non per altro scopo che questo noi ci stiam sforzando di determinare la natura delle sostanze sensibili, benchè in certo modo lo speculare intorno alle sostanze sensibili sia còmpito piuttosto della fisica e della filosofia seconda: il fisico, infatti, non deve limitare le sue conoscenze alla materia, ma deve studiare la sostanza anche secondo il concetto; anzi, questa più di quella (2).

12 E sarà da vedere più innanzi, quanto alle definizioni, in qual modo sono sue parti quelle contenute nel concetto, e perchè la definizione è tuttavia un concetto unico: evidentemente, l'oggetto è uno; ma come, avendo parti, è uno?

13 Noi abbiamo, dunque, detto che cos'è la pura essenza e come essa costituisce l'essere in sè e per sè di ogni oggetto
14 in generale; e perchè il concetto ch'esprime la pura essenza, in certi casi contiene le parti costituenti l'oggetto definito,

---

(1) Il discorso è lo stesso: per Socrate in quanto è un particolare sinolo, e in quanto è uomo o sinolo in universale (il concetto di uomo).

(2) Lo Jaeger pensa che questo paragrafo sia un'aggiunta posteriore, come quello in fine al cap. 3. In verità la trattazione di questi libri VII-IX tende a sorpassare la distinzione (pur fortemente mantenuta) di sensibile e intelligibile, di materia e forma, e però anche quella posta al cap. 1 del lib. VI (v. nota ivi, al § 7) tra le scienze teoretiche: tutte le forme di conoscenza si unificano, infatti, nell'atto del nous che coglie il τηε nella sintesi concreta delle determinazioni (empiriche o ideali) del τόδε τι. (Vedi anche nota a 16, 7). — *Sarà da vedere più innanzi* (§ 12): cap. seg. e VIII, 6 (anche se quest'ultimo preceda, come vuole lo Jaeger, il cap. 12 inserito posteriormente nel lib. VII: v. *Entst.*, pp. 53 ss.).

in altri no; e che nel concetto della sostanza le parti riguardanti quella come materia, non debbono trovar luogo, poichè non ci sono propriamente parti di essa in quanto sostanza, ma del composto. Di questo c'è, dunque, e non c'è un concetto, in certo modo. Se si bada all'unione con la materia, essendo questa indefinibile, non c'è concetto; c'è, invece, se si guarda alla sostanza prima: per es., dell'uomo il concetto è quello dell'anima. La sostanza, infatti, è la forma immanente dalla quale in unione con la materia prende nome la sostanza composta, come avviene per la concavità: da questa e dal naso si fa il naso camuso e la camusità (1). Chè si avrebbe, altrimenti, due volte in questa espressione il concetto di naso. Ma nella sostanza composta, nel naso camuso ad es., o in Callia, c'è anche, di necessità, la materia. 15

1037 b Noi abbiamo mostrato anche che la pura essenza e l'individuo sono la stessa cosa in certi casi, per es., nelle sostanze prime, poniamo la curvità e l'essenza sua, dato che sia una sostanza prima. (E chiamo sostanza prima quella che dicesi così perchè non è una determinazione di altra cosa che sia suo sostrato materiale). Invece, tutte le volte che nelle cose si considera la materia o l'unione con la materia, la pura essenza e l'individuo non coincidono. E neppure quando si tratta di un'unità accidentale, per es., di Socrate e di musico: chè queste cose possono coincidere solo accidentalmente. 16

Capitolo XII.

Accingiamoci ora a parlare della definizione per quel che negli *Analitici* (2) non fu detto: poichè il problema colà indicato viene a proposito qui che parliamo della sostanza. Il problema era questo: perchè mai è una cosa sola quella di 1

(1) E vien, così, risolta l'aporia prec. (5, 5-6): concavità è forma astratta, camusità è forma concreta, naso è materia (quindi in «naso camuso» non c'è ripetizione, in quanto l'un termine esprime la materia, l'altro la forma).

(2) *Anal. Post.*, II. 3-10 e 18: là si tratta della definizione solo «logicamente»; ora, in quanto dà anche il τηs del reale.

cui il concetto diciamo ch'è una definizione: per es., dell'uomo, ch'è animale bipede (sia infatti questo il suo con-
2 cetto). Perchè, dunque, *animale* e *bipede* è una cosa sola, e non molte? In fatto, *uomo* e *bianco* sono molte quando l'uno non conviene all'altro; sono una cosa sola quando conviene, divenendo *l'uomo* sostrato di un'affezione. In questo caso
3 l'unità c'è ed è *l'uomo bianco*. Ma nell'esempio in questione l'una cosa (animale) non partecipa (1) dell'altra (bipede), perchè il genere pare che non possa partecipare delle differenze; se no la stessa cosa parteciperebbe insieme dei contrari (son differenze contrarie quelle per le quali differisce il genere). Ma partecipi pur anche: la questione è la stessa qualora le differenze siano molte, per es., *terrestre*, *bipede*, *implume*. Perchè queste sono una cosa sola e non molte? Non è perchè sono in uno stesso genere, chè in questo modo di tutte quante si farebbe una cosa sola (2).

4 Eppure bisogna che siano una cosa sola quelle che sono nella definizione, essendo la definizione un concetto unico riguardante la sostanza, sì che convien che sia il concetto di un'unica cosa. La sostanza, come dicemmo, è un *quid* unico, e significa un «che determinato».

5 Consideriamo in primo luogo le definizioni che si fanno per via di divisione (3). Nella definizione non c'è altro che quel che si chiama genere primo e le differenze: tutti gli altri

---

(1) Per usare il linguaggio platonico. Diciamo: «l'uomo è bianco»; non, «l'animale è ragionevole» (e dovremmo dire, insieme, «irragionevole», in quanto «animale»).

(2) «Le parti della definizione debbon avere unità essenzialmente, non soltanto esteriormente»: Schwegler, p. 112. Le differenze, infatti, si troverebbero nel genere (in un'unità indistinta, o in quella di un mero κοινόν) come un molteplice non organizzato.

(3) Si ricordi il metodo platonico della definizione per via di divisione, che ha tanta importanza anche per intendere la dottrina delle idee-numeri (cfr. Stenzel, cit. in nota a I. 6, 8: per questo cap., v. pp. 133 ss.). Per A. il genere non si divide nelle sue differenze (come attributi di esso: in rapporto meramente logico di affermazione e negazione): si divide, invece, nelle specie sue, e nel senso di momenti o gradi di un processo positivo, in cui l'unità del τηε non viene spezzata, anzi vien realizzata, sì che la differenza ha in sè il genere da cui deriva (il genere è la materia della definizione, l'indeterminato che in essa si determina; la differenza è

generi si riducono al genere primo e alle differenze che lo
accompagnano: ad es., animale, il primo; animale bipede,
poi; infine, animale bipede implume. (Lo stesso vale per un 6
1038 a numero maggiore di termini, chè non importa nulla se molti
o pochi, se pochi o due soltanto: quando son due soli, l'uno
è la differenza, l'altro il genere: per es., di *animale bipede*,
l'uno, animale, è il genere, l'altro la differenza). Se, dunque, 7
il genere non può assolutamente esistere fuori delle specie
in cui si divide, o, se esiste, esiste come loro materia (si
prenda la voce: essa è genere e materia, di cui le differenze
formano le specie o elementi del discorso), è chiaro che la
definizione è il concetto risultante dalle differenze.

Ma si badi che bisogna poi seguitare nella divisione con 8
la differenza della differenza: la differenza di animale sia,
per es., di esser provvisto di piedi: bisogna di nuovo sapere
la differenza dell'animale provvisto di piedi in quanto provvisto di piedi. Sicchè, per dir bene, non si deve dire ch'esso
è, ad es., o volatile o senz'ali: perchè così direbbe chi non
è in grado di divider bene; ma che ha i piedi fessi, o no:
chè queste son differenze del piede, e l'aver i piedi in quel
modo è pur un modo d'esser provvisto di piedi. E così sempre 9
vuolsi procedere finchè non si arrivi al punto che non ha
più differenze. Allora le specie di piedi saranno tante, quante
le differenze, e il numero degli animali provvisti di piedi
uguale a quello delle differenze. Così stando le cose, è chiaro
che l'ultima differenza sarà la sostanza della cosa e la sua
definizione. E bisogna badare di non ripetere nei termini le 10
stesse cose: chè sarebbe superfluo. Pure, ciò accade: quando
si dice, ad es., animale provvisto di piedi bipede, si dice
per l'appunto animale che ha piedi, il quale ha due piedi;
e seguitando a dividere così, con le divisioni che fanno al

la forma, la determinazione: essa è, a sua volta, genere e materia della differenza ulteriore), e l'ultima differenza è il risultato anche delle differenze precedenti. Così, anche, il senso del processo definitorio di Platone vien capovolto: non l'*eidos* ultimo si spiega riconducendolo, per gradi logici, a quello superiore e più universale, ma, viceversa, è questo che va ricondotto a quello, poichè il processo effettivo del reale porta alla concretezza dell'ultimo *eidos*.

caso, ci si troverà a ripetere lo stesso termine molte volte: tante, quante son le differenze.

11 Se si passa, dunque, per gradi da una differenza all'altra, una sola, l'ultima, sarà quella ch'esprime la specie e sostanza della cosa: se invece si divide per qualità accidentali, per es., l'animale provvisto di piedi in bianco e nero, allora le differenze saranno tante, quanti i termini della partizione.

12 Si può conchiudere che la definizione di una cosa è il concetto di essa ottenuto per mezzo delle differenze, e propriamente l'ultima di queste, s'è fatta rettamente. Di che uno s'accorgerà subito se si prova ad invertir l'ordine di tali definizioni, di quella, ad es., dell'uomo, dicendo ch'egli è un animale bipede provvisto di piedi: chè dopo bipede diventa inutile dire provvisto di piedi. Vero è che l'ordine (1) non c'è nella sostanza: come far, infatti, a pensare che in essa una differenza sia prima e un'altra dopo?

13 Basti per ora quanto s'è premesso intorno a certi caratteri delle definizioni che si ottengono per via di divisioni.

Capitolo XIII.

1 Poichè l'oggetto della nostra indagine è la sostanza, tor- 1038 b
niamoci su di nuovo. Sostanza si dice nel senso del sostrato, della pura essenza, dell'insieme di entrambi, e dell'universale. Dei due primi significati, della pura essenza e del sostrato, abbiamo trattato già, e si disse che il sostrato è tale in due modi: in quanto soggiace, o come un «che determi-

(1) Quanto sapore kantiano potrebbe avere questa osservazione! Invece, probabilmente vuol dire, come annota Alessandro (522, 34), che il processo si estingue nell'οὐσία, per la quale basta, infatti, secondo il dettame scolastico, il genere prossimo e la differenza specifica: questa dà il concetto o essenza che si adegua alla realtà del τόδε τι. Nota, tuttavia, anche in questo concetto la trasformazione della dottrina platonica: la molteplicità dei membri della definizione (cfr. *Sofista*, 251 a) è ridotta a due termini, e questi risultano in un rapporto non di «prima» e di «poi» (come in ogni serie), ma di due momenti dello stesso principio che si determina in essi come materia e forma. Cfr. VIII. 6.

nato », per es. un essere vivente, alle sue affezioni, o come materia all'attualità piena della forma (1).

Ora, ad alcuni sembra che l'universale sia causa e prin- 2
cipio per eccellenza delle cose: veniam, dunque, a discutere anche di esso. A noi non par possibile che sia sostanza nessuna delle cose che si dicono in universale, poichè sostanza è in primo luogo quella propria di ciascun essere, la quale non appartiene a nessun'altra, laddove l'universale è qualcosa di comune: universale, infatti, dicesi ciò che per natura conviene a molti. Di che cosa, allora, sarà esso sostanza? Sarà sostanza o di tutte le cose o di nessuna. Di tutte non è possibile (2); e se fosse di una, questa non si distinguerebbe più dalle altre, perchè le cose di cui unica è la sostanza e unica la pura essenza, sono anche un'unica cosa.

Inoltre, sostanza dicesi ciò che non si predica mai di un 3
soggetto, invece l'universale si predica sempre di qualche
soggetto. Tuttavia, se l'universale non può esser sostanza 4
nel senso della pura essenza, non può darsi che si trovi in essa come l'essere vivente nell'uomo e nel cavallo? Ma, allora, è evidente che di esso è possibile qualche concetto. E non importa nulla se il concetto non comprende tutto quel che c'è nella sostanza: chè non sarà meno per questo sostanza di un oggetto, come l'uomo è sostanza dell'uomo a cui è immanente. E quindi avremo qui, di nuovo, lo stesso caso: ci sarà una sostanza, per es., l'esser vivente, che sarà sostanza di ciò di cui costituisce propriamente la specie (3).

---

(1) In generale, « ita videtur A. ἐντελέχειαν ab ἐνεργείᾳ distinguere, ut ἐνέργεια actionem, qua quid ex possibilitate ad plenam et perfectam perducitur essentiam, ἐντελέχεια ipsam hanc perfectionem significet »: Bonitz, *Index Arist.*, 253 b, 35.

(2) Perchè « sostanza è in primo luogo quella propria di ciascun essere ». Si dirà, allora, ch'è di una sola?

(3) Passo oscuro, non ostante la buona volontà degli interpreti. Paiono condensati e accennati tre ordini di considerazioni: *a*) (dato che uno sostenga che l'universale non è τὸ τηε, ma pur faccia parte del τόδε τι), poichè di esso esiste un concetto (essendo universale), e questo è a sua volta un'*usia*, ci sarà un concetto del concetto, e così via all'infinito; *b*) e sarebbe, insieme (non ostante che

5 Ancora, è impossibile e assurdo che l'individuo o la sostanza, se deriva da certi principii, non derivi da principii sostanziali e da ciò ch'è individuale, ma da qualità (1): poichè, allora, verrebbe prima della sostanza quel che non è sostanza, e la qualità precederebbe la sostanza e l'essere individuale. La qual cosa è impossibile: poichè nè pel concetto nè pel tempo nè per l'origine è possibile che le affezioni precedano la sostanza: dovrebbero esistere indipendentemente da essa.

6 Inoltre, se in Socrate, ch'è sostanza, dovesse esserci un'altra sostanza, si avrebbe un essere che ha due sostanze.

7 In generale, se l'uomo, e tutto ciò che si dice così, è sostanza, vien di conseguenza che niente di quel ch'è compreso nel concetto è sostanza di alcunchè, nè esiste come qualcosa d'indipendente dai particolari, nè altrove che in essi. In altre parole, non esiste qualcosa come «essere vivente» oltre i viventi particolari; nè niente di tutto ciò ch'è contenuto nei concetti, esiste separatamente.

8 Queste considerazioni inducono a ritenere che niente di
quel che conviene universalmente è sostanza, e che niente 1039 a
di quel che si predica in comune è alcunchè determinato, ma designa soltanto *quale* esso è. Se no, oltre le altre molte conseguenze, si avrebbe anche quella del terzo uomo (2).

9 La cosa diventa evidente anche per altra via. È impossibile, infatti, che una sostanza si componga di sostanze a essa immanenti in atto perfetto, perchè così si avrebbe l'attualità di due realtà, non di una sola. Se le due realtà fossero soltanto in potenza, allora sì che potrebbero formarne una sola: ad es., il doppio risulta certamente di due metà, ma in potenza: giacchè l'attualità di queste fa di quella due realtà separate (3). Se, dunque, la sostanza dev'essere

---

il concetto non comprenda tutta l'*usia* di una cosa), sostanza nel senso condannato nel paragrafo precedente; *c*) con questo aggravante: che dell'universale-sostanza dovrebb'esserci, a sua volta, un'altra sostanza-universale: di uomo, animale, essere vivente, ecc. (sino all'essere e all'uno).

(1) Poichè l'idea o universale non è un τόδε τι, ma un τοιόνδε (8, 5).

(2) V. I. 9, 3.

(3) ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει (nota il motto).

una sola, non può esser composta di sostanze ad essa immanenti. E in questo senso ha ragione Democrito ([1]) di dire ch'è 10
impossibile di due cose farne una, o di una farne due: egli, infatti, delle grandezze indivisibili fa sostanze. Ma lo stesso varrà, evidentemente, anche per i numeri: poichè, se il numero, come dicono alcuni, è somma di unità, la dualità o non ha unità, o l'unità non vi è presente come attualità.

Ma ecco che tal conseguenza solleva una difficoltà. Poichè, 11
se è impossibile che una sostanza risulti dagli universali, per il fatto che questi significano non un alcunchè determinato, ma quale esso è; e se nessuna sostanza può esser composta di sostanze in atto perfetto, allora ogni sostanza sarebbe senza composizione, sì che di nessuna sostanza sarebbe possibile un concetto ([2]). Eppure è opinione generale, e fu qui già affermato, che o della sostanza soltanto si dà definizione, o di essa principalmente: invece, ora parrebbe che non ci fosse definizione neppure di essa, e, quindi, di nulla. Oppure diremo che in certo senso c'è, e in altro senso non c'è. Le cose discorse diventeranno più chiare da quanto verremo esponendo più innanzi.

Capitolo XIV.

Intanto, queste stesse considerazioni fan vedere chiara- 1
mente a quali conseguenze si arriva se ci si mette a sostenere con alcuni che le idee sono sostanze e realtà separate, e nello stesso tempo si fa derivare la specie dal genere e dalle differenze ([3]). Poichè, se le specie esistono, e l'essere 2
vivente trovasi nell'uomo e nel cavallo, o esso sarà in questi

(1) Non a caso vien citato qui Democrito. La dottrina platonica, oggettivando le idee, le materializza, sì che A., come oppone a essa che la sostanza non può risultare da universali (paragrafo seg.), così (nel paragrafo precedente) le oppone che una sostanza non può esser considerata come un aggregato di sostanze.

(2) Ma solo un atto dell'αἴσθησις o del νοῦς: cfr. 10, 17.

(3) Punto di vista, l'uno, oggettivistico, l'altro, logico-reale: così per § 2 e § 3 (dove il concetto è piuttosto p. d. v. logico-astratto, proprio dell'universale). S'intende che A. trasporta nella critica la sua stessa dottrina.

3 uno e medesimo quanto al numero, o sarà diverso. Se si sta
al concetto, è chiaro ch'è lo stesso, perchè chi ne parla
4 adopera lo stesso concetto in entrambi i casi. Ora, se esiste
un uomo in sè e per sè ch'è qualcosa di determinato ed esistente separato, bisogna di necessità che anche le parti da
cui risulta, per es., l'animale e il bipede, esprimano un
qualcosa di determinato, e siano sostanze e realtà separate:
5 dicasi allora lo stesso per l'essere vivente (1). Se questo,
dunque, è uno e medesimo e nel cavallo e nell'uomo, nello
stesso modo che tu sei identico a te stesso, come quell'uno
può esser identicamente in esseri che esistono uno fuori del- 1039 b
l'altro, e perchè quest'essere vivente non finirà con l'esser
6 separato anche da se stesso? (2) Inoltre, se esso deve partecipare del concetto di bipede e di quello di polipode, ne verrà questa conseguenza assurda: che a uno stesso e identico essere determinato convengono insieme cose contrarie (3). Se così non fosse, come sta, allora, la cosa quando si dice che l'animale è bipede, o terrestre? Si dirà forse che si trovano «posti insieme», che «si toccano», o sono «mescolati»? Tutte cose senza senso.

7 Poniamo che l'esser vivente non sia uno e medesimo in
tutti i casi, ma diverso in ciascuno. Infiniti, dunque, per
così dire, sono gli esseri (4) di cui l'esser vivente è sostanza, poichè non è già per accidente che l'uomo contiene
8 l'esser vivente. Ma, allora, anche, l'essere vivente stesso
sarà molteplice, una volta che esso è sostanza in ognuno degli esseri viventi, poichè ognuno di questi è tale in quanto si denomina da esso (5), non da altro. Se fosse da altro, allora quello sarebbe il genere dell'uomo (non l'essere vivente).

---

(1) Le parti di un'idea son idee alla pari di essa, e però con le stesse proprietà: esistono insieme, e una separatamente dall'altra.

(2) Chè anche di esso, in quanto sostanza reale, ci sarà l'idea o pura essenza: cfr. 6, 12. — Leggo αὐτοῦ (inv. di αὑτοῦ) con E.

(3) Cfr. dianzi 12, 3. O si ricorrerà a ragioni grossolane, come la mescolanza, ecc.? Cfr. VIII. 6, 10. Nota come in questo paragrafo è messo insieme un p. d. v. logico con uno rozzamente materiale.

(4) Qui si parla di specie di esseri, come l'uomo, l'animale, ecc.

(5) L'uomo *è animale* (essere vivente), e così il cavallo, ecc. Se fosse definito

Inoltre, idee sarebbero tutte le determinazioni da cui risulta l'idea di uomo, perchè è impossibile che essa da un lato sia idea, e dall'altro sostanza. L'idea di essere vivente dovrebbe contenere, dunque, ognuna delle determinazioni che si trovano negli esseri viventi (1). 9
E poi, donde ciascuna di queste determinazioni, e come di esse si compone l'essere vivente? Com'è possibile, anzi, che ci sia l'essere vivente ch'è sostanza, e oltre di esso questo, che è l'essere vivente in sè? (2) Aggiungi che per le cose sensibili, oltre a queste si hanno conseguenze anche più assurde. E s'è impossibile che le cose stiano così, si dovrà conchiudere che idee di cose sensibili, nel senso che alcuni intendono, non ce ne sono. 10

Capitolo XV.

Sostanza è in un senso il composto, in un altro il concetto: voglio dire che nel primo caso il concetto è congiunto con la materia, nel secondo è preso in generale (3). Le sostanze di cui si parla nel primo senso, periscono, poichè hanno nascimento. Del concetto, invece, come non c'è nascimento, così neanche corruzione, almeno a quel modo (4): poichè quel che diviene non è l'essenza della casa, ma di questa o quella casa. I concetti, dunque, sono o non sono, senza generazione nè corruzione: poichè si è dimostrato che nessuno li genera o produce. 1

κατ' ἄλλο, questo sarebbe il suo genere, e però (platonicamente) la sua sostanza. — Anche questi passi sono un po' oscuri, ma non poca luce verrà se si bada all'alternarsi continuo dei due p. d. v. su notati (questo sfugge anche al Ross).

(1) Intendo questo paragrafo nel senso delle note 1 e 3 della p. prec. (così par intendere anche Alessandro, pp. 528-9): le distinzioni logiche si realizzano immediatamente in seno all'idea e diventano idee-sostanze, onde l'unità dell'idea non esiste più.

(2) Il testo (in quest'ultima frase) è malsicuro.

(3) λόγος, qui, equivale alla forma senza materia; ma anche alla definizione (in cui il concetto si esplica).

(4) οὕτως ὥστε φθείρεσθαι: nel senso del processo naturale. — *Si è dimostrato*, al cap. 8.

2 Appunto perciò anche non c'è definizione nè dimostrazione delle sostanze sensibili particolari ([1]) perchè fornite di materia, la cui natura è tale che può essere e non essere: laonde ognuna di esse è corruttibile. Se, dunque, la dimostrazione è delle verità necessarie, e la definizione è rivolta al sapere, e non può darsi che la scienza sia ora scienza e ora ignoranza (chè questa specie di sapere è opinione, per cui non se ne può dare dimostrazione e definizione, ed è l'opinione invece che riguarda le cose che posson esser al- 1040 a
trimenti), — risulta chiaro che delle cose sensibili particolari
3 non esiste nè definizione nè dimostrazione. Poichè la scienza delle cose che mutano si oscura appena esse cessano di esser oggetto della percezione ([2]), e, pur restando intatti nell'anima i ragionamenti intorno a esse, di esse non si può dare definizione, nè quindi dimostrazione. Bisogna perciò che, chi si mette a definire qualcuna delle cose particolari, non ignori che, quel ch'egli impiega per la definizione, può sempre venir a mancare. Definizione vera e propria non c'è.

4 E neanche è possibile definire nessun'idea: chè l'idea, come affermano, è qualcosa di particolare ed esistente da sè. Di necessità il suo concetto si compone di parole, e chi definisce non creerà lui le parole se vuol che siano intese. Ora, le parole in uso sono termini comuni, e forza è che perciò convengano anche ad altro: per es., se uno per definir te dicesse che sei un essere vivente magro, bianco, o checchessia altro, direbbe cosa che può convenire anche ad
5 un altro. E se uno replicasse che niente vieta che ciascuno

---

(1) τῶν καθ' ἕκαστα: com'è chiaro, questo non è il τόδε τι, ma l'individuo veduto nella particolarità contingente: in accordo, dunque, col cap. 6, salvo che l'idea, criticata là come essenza separata dall'esistenza, compare qui, al contrario, come esistenza della quale non c'è essenza (concetto o definizione), e viene perciò accomunata in questo all'individuo sensibile. Non ostante, quindi, questa parte complementare del capitolo, lo ritengo unito all'argomento dei capp. 13-14, insieme al capitolo seguente (16), dove è pure un'altra digressione (non del tutto, del resto, fuori luogo). (V. invece il Ross, il quale, tuttavia, ha ragione contro il Bonitz che sostiene esser la tesi di questo capitolo l'impossibilità di definire l'individuo).

(2) Cfr. 10, 17.

di quei termini, separatamente presi, sia comune a molti,
ma presi insieme convengono a costui soltanto, — si può ri-
spondere, anzitutto, ch'essi convengono per lo meno alle
due parti della definizione: ad es., l'esser vivente bipede con-
viene all'animale ([1]) e al bipede. E questo per le cose eterne 6
è anche necessario che sia così, in quanto sono anteriori al
composto ([2]) e suoi elementi. Più ancora: in quanto esistono
separatamente, se è vero che l'uomo in sè esiste in tal modo.
Per cui, o nessuna delle due parti della definizione esiste
separatamente, o esistono così entrambe: nel primo caso,
non esisterà dunque il genere fuori delle sue specie; nel
secondo caso, anche la differenza esisterà separatamente
dal genere. Poi, s'è detto che sono per essenza anteriori
al composto: neppure, dunque, vengono a mancare se quello
manca.

Aggiungi che, se le idee son composte d'idee, queste, da 7
cui le altre, essendo meno composte, dovranno potersi pre-
dicare di più: come nel caso di animale e bipede. Se no,
come si verrebbero a conoscer le altre? Si dovrebbe trat-
tare di un'idea che non si potesse predicare di più di una
cosa. Ma come, se ogni idea è tale in quanto partecipata da
una molteplicità?

L'abbiamo detto: quando si tratta di cose eterne, special- 8
mente se uniche nel loro genere come il sole e la luna,
sfugge l'impossibilità della definizione ([3]). Non solo, infatti,
si commette l'errore di aggiunger nella definizione cose tali

(1) ζῷον è essere vivente e animale. Se si deve conservare lo stesso termine, allora si può pensare che convenga all'essere vivente in potenza, ovvero, come suggerisce il Ross, ad alcuni esseri viventi (il genere, per costoro, è un esistente a sè).

(2) Il composto qui è ideale. L'idea nella sua singolarità è indefinibile. Ma indefinibile è anche il composto, perchè le parti in cui l'idea si spezza immediatamente non hanno tra loro il rapporto necessario alle parti della definizione (genere e differenza specifica): hanno un'esistenza, infatti, indipendente dal composto stesso. Nè, si aggiunge (7), l'idea può non spezzarsi ne' suoi componenti, perchè, data la natura universale delle idee, quelli sono anche più universali dell'idea che di essi si compone.

(3) Perchè manca l'esperienza del molteplice e del divenire, in cui distinguere l'essenziale dall'accidentale, il permanente dal transitorio.

che si possono anche togliere senza che il sole cessi d'esser
quel che è, come quando si aggiunge che gira attorno alla
terra, o che di notte si nasconde (se stesse fermo o risplen-
desse sempre, non dovrebb'esser più il sole: che è un as-
surdo: sole significa una certa sostanza); ma se ne aggiun-
gono anche di quelle che possono predicarsi di altro: per es.,
se un oggetto diverso acquistasse tali proprietà, è chiaro che
diventerebbe un sole. Il concetto, infatti, è generale: eppure, 1040 b
il sole s'era detto che è un essere individuale, come Cleone
9 o Socrate. Ma perchè nessuno di essi si prova a dare una
definizione di un'idea? Se ci si provassero, diventerebbe
chiara la verità di quel che ora abbiamo discorso (1).

Capitolo XVI.

1 Anche la maggior parte di quelle che son ritenute so-
stanze, evidentemente, sono soltanto potenze, ad es., le
membra degli esseri viventi (poichè nessuna di esse esiste
separata, e quando sono così, valgono tutte soltanto come
materia), e la terra, il fuoco, l'aria (2): delle quali cose nes-
suna costituisce unità, ma esse sono come il materiale grezzo
2 prima che venga fuso e ridotto a qualcosa ch'è uno. So-
prattutto delle parti degli esseri animati e di quelle annesse
dell'anima si potrebbe supporre che siano le due cose in-
sieme, realtà attuata e potenza, e ciò perchè hanno il prin-
cipio del movimento nei centri delle articolazioni, sì che
alcuni animali seguitano a vivere anche tagliati a pezzi.
Ciò non ostante, esse son nient'altro che potenza quando
costituiscono un tutto uno e continuo per natura (3), non
un'unità ottenuta per forza o una continuità ottenuta per
innesto: cose a cui si riesce con mutilazioni.

(1) Essi avrebbero dato fuori sempre delle vuote universalità, non mai delle essenzialità concrete (come quella del τόδε τι).

(2) Cfr. 2, 1. *Materiale grezzo*: σωρός (codd., invece di ὀρρός).

(3) Cfr. 10, 13-14; e *De An.*, II. 2. 413 b, 16: sì che, in un senso, si può parlare di parti dell'anima (così come di quelle dell'organismo); in altro, no.

L'unità si predica degli oggetti così come l'essere; e la 3
sostanza di ciò ch'è uno è unica, così come le cose di cui
la sostanza è unica costituiscono un essere numericamente
uno. Di qui è manifesto che nè l'uno nè l'essere possono
costituire la sostanza di nessuna cosa. Nè altro che abbia
natura ([1]) di elemento o di principio: noi, invece, cerchiamo
nelle cose di qual natura è il principio, per ridurle a qual-
cosa di più noto. E tuttavia l'essere e l'uno possono valere 4
come sostanza meglio ancora che principio elemento o causa ([2]);
ma neanche essi, poi, una volta che niente di ciò ch'è co-
mune può esser sostanza di nulla. Poichè la sostanza non
appartiene a niun'altra cosa salvo a se stessa ([3]) e a ciò
che la possiede, di cui essa è sostanza. Aggiungi che quel
ch'è uno non può esser insieme in molte cose, ma è quel
ch'è comune ch'è in tal modo. Per cui è chiaro che niuno
degli universali esiste fuori delle cose particolari.

D'altronde, quei che sostengono l'esistenza delle specie, 5
per un lato, han ragione a farne degli esseri separati, in
quanto le considerano come sostanze; ma per altro lato
hanno torto, in quanto chiamano specie l'unità del molte-
plice ([4]). E l'origine del loro errore sta in ciò: ch'essi non 6
hanno modo di dar ragione di quel che siano tali sostanze,
che sono incorruttibili al di là di quelle particolari e sensi-
bili. Essi le pongono, quindi, identiche per la specie a quelle
corruttibili a noi note: chè quando dicono l'uomo in sè o il
cavallo in sè, altro non fanno che aggiunger alle cose sen-
1041 a sibili la parola «in sè» ([5]). Eppure, se anche non avessimo 7

---

(1) Lett.: essenza. Cfr. X. 1, 7. Per la polemica contro l'ente e l'uno, platonicamente intesi, v., per es., III. 4, 31 ss.; IV. 2, 5. Noi cerchiamo di qual natura (τίς) è il principio delle cose, non nel senso ch'esso debba essere un *usia*, ma per ridurle a qualcosa di più conoscibile (in sè).

(2) L'essere e l'uno riguardano la cosa in sè (*principio*, qui, vale «cominciamento»).

(3) αὑτῇ (volg.): considerata in sè, o come sostrato.

(4) τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν (nota e frequente frase): dei (o nei) molti particolari. Chè, in altro senso, è questo il concetto stesso di A. (il τηε del τόδε τι).

(5) Così anche in III. 2, 17. E per il raddoppiamento, in questo modo, del reale, v. I. 9, 1; XIII. 4, 4.

mai veduti gli astri, io penso che non di meno ci sarebbero sostanze eterne [1] oltre quelle di cui avremmo esperienza. Anche qui pertanto si deve dire che, se anche non abbiamo modo di renderci conto di quel che siano, pure che esistano alcune sostanze eterne non pare che si possa dubitare.

8 Abbiamo così chiarito che nessuno degli universali è sostanza, e che nessuna sostanza può risultar composta d'altre sostanze.

CAPITOLO XVII.

1 Mettiamoci da un altro punto di vista per affrontar da capo la questione di quel che si deve dire ch'è la sostanza e la sua natura costitutiva: forse di qui verremo in chiaro anche intorno a quella sostanza ch'è separata dalle cose sensibili. Essendo, dunque, la sostanza un principio e una causa, prendiamo di qua il punto di partenza.

2 Si chiede il *perchè* sempre in questo senso: trovare la ragione per cui una cosa conviene a un'altra. Chiedere perchè un uomo istruito è uomo istruito, o è un chiedere quel che si è detto (perchè, cioè, un uomo istruito è uomo
3 istruito) [2], ovvero ha un altro senso. Domandare perchè

---

(1) Dio e le Intelligenze motrici (i cieli e gli astri, invece, sono sostanze eterne, ma sensibili: XII. 1, 5). Nota l'accento agnostico, che non vuol esser, tuttavia, scettico. Anche se questi libri sono posteriori al XII (cfr. nota a 3, 11), non può essere nell'intento di A. di rifiutarne il risultato. La polemica qui insistente contro il Platonismo può, anzi, far risaltare che le sostanze παρὰ τὰς αἰσθητάς non vanno concepite come forme di quelle sensibili, pur separate da esse. Cfr. note a 2, 8, e a III. 2, 17. — *Non pare che si possa dubitare*: ἴσως ἀναγκαῖον (anche: *è certamente necessario*). L'esistenza, in questo caso, non è data da un atto di percezione: può esser data dalla νόησις? E si può separare l'essenza dall'esistenza? Cfr. cap. 6 e 10, 17.

(2) Testo un po' incerto. Il rapporto sembra qui tra un soggetto e un predicato accidentale (come in cap. 4, 11): una sintesi, diremmo, a posteriori. Segue (§ 3) l'esempio di un giudizio di mera (vuota) identità: A = A. Invece (§ 4) il vero giudizio è sintetico (come il primo), ma (come il secondo) non è accidentale: è essenziale (causa di una cosa è la sua essenza, e viceversa: cfr. I. 3, 2), e contiene l'universale del particolare. Questo, per A., è un dato (un esistente) che il pensiero deve chiarire nella sua unità e natura costitutiva.

una cosa è quella cosa, è una domanda vuota; il fatto e
l'esistenza sua debbono esser noti: per es., che c'è un'eclissi
di luna. L'unica risposta e il perchè unico in tutti questi
casi in cui si chiede la ragione per cui l'uomo è uomo e
l'istruito è istruito, è che ogni cosa è se stessa. A meno
che non si voglia rispondere: ogni cosa è inseparabile da
se stessa, e il suo esser *una cosa* vuol dire per l'appunto
ciò. Vero è che questa risposta è comune a tutti i casi, e
dice troppo poco. Invece, uno può chiedere perchè l'uomo 4
è un essere vivente di tal fatta. Qui è chiaro ch'egli non
chiede perchè chi è uomo è uomo. Egli chiede perchè una
cosa conviene ad un'altra. Ma che convenga, deve esser
noto: altrimenti non c'è nessuna questione da fare. Per es.:
perchè tuona? Si chiede, cioè, perchè nelle nubi s'è prodotto
quel rumore: e così s'è chiesta una cosa in rapporto ad altra.
O anche: perchè queste certe cose, come mattoni e pietre, 5
formano una casa? Evidentemente, quel che si chiede qui,
è la causa: cioè la pura essenza, per parlar logicamente.
In certi casi la causa che si cerca è lo scopo, come si può
chiedere di una casa o di un letto; in altri, è il principio
del movimento: chè anche questa è una causa, salvo che
una causa di questa fatta si cerca soltanto per darsi ragione
del sorgere e perire delle cose, laddove l'altra (1) per darsi
ragione anche del loro essere.

La questione diventa oscura soprattutto quando quel che 6
1041 b si chiede non è un rapporto di una cosa ad un'altra, come
se uno chiedesse perchè c'è l'uomo (2): poichè detta la cosa
così, semplicemente, non si determina nulla di nulla. In-

(1) La pura essenza è causa insieme (formale-)efficiente e (formale-)finale, benchè l'una dia ragione del generarsi, l'altra anche dell'essere delle cose (quando posseggono la pienezza della realtà).

(2) Dianzi (4) la domanda: «perchè tuona?» veniva chiarita nella forma di un rapporto (il rumore prodotto nelle nubi): se no, come fatto del tonare, non c'è nulla da chiedere. Così qui bisogna sciogliere la domanda in modo che dal fatto si passi alla causa: perchè la carne, le ossa ecc. fanno un uomo? o i mattoni una casa? — Invece di *perchè* sta bene anche *come*, ed ha, quindi, buon senso anche la volgata che ha τί invece di διὰ τί: «che è l'uomo?»: *come* carne ossa ecc. fanno un uomo?

somma, bisogna, quando si chiede, distinguere organicamente
le parti del concetto: se no, si rischia di chieder qualcosa
e insieme non chieder nulla. E poichè bisogna che il fatto
ci sia e sia noto, è chiaro che la questione è di sapere perchè
la materia è questa o quella cosa: perchè, ad es., un certo
materiale è diventato una casa. Il perchè è nel rapporto di
esso alla pura essenza della casa. Similmente dicasi del
perchè questo è un uomo, o è tal corpo questo ch'è così o
così determinato.

7 In conchiusione, quel che si chiede è la causa della ma-
teria, cioè la forma, per cui è un che determinato: cioè, la
sostanza. Per gli esseri semplici, tuttavia, è chiaro che non
c'è niente da chiedere o da imparare, ma per cose di tal
fatta la conoscenza si ottiene in altro modo (1).

8 Quel che risulta composto di qualcosa in tal modo che
il tutto formi un'unità, non è come un mucchio di cose, ma
come la sillaba. La sillaba non è la somma delle sue lettere,
e *ba* non è lo stesso che *b* più *a*; così, come la carne non
è semplicemente fuoco e terra: poichè, disciolte ne' loro
elementi, quelle, la sillaba e la carne, non ci sono più, pur
essendovi le lettere, così come il fuoco e la terra. La sillaba,
dunque, è qualcosa per sè; non è soltanto le lettere, vocale
e consonante, ma anche qualcos'altro; e la carne non è sol-
tanto fuoco e terra, o caldo e freddo, ma anche qualcos'altro.
9 Se, quindi, anche questo qualcos'altro dovesse essere un ele-
mento, o una somma di elementi; allora, nel primo caso,
si potrebbe ripetere lo stesso ragionamento, così: la carne
risulta da questo elemento, dal fuoco, dalla terra, ma da
qualcos'altro ancora: sì che si andrebbe all'infinito. Nel
caso, invece, che fosse una somma, è chiaro che non sarebbe
di un solo elemento, ma di molti (se no, s'identificherebbe
con quell'elemento): sì che sarebbe da ripetere il ragio-
10 namento fatto per la carne e per la sillaba (2). Parrebbe,

---

(1) Cfr. 10, 17; VI. 1, 2, e nota a 4, 3; VIII. 6, 7-8; IX. 10, 6-9; *De An.*, III. 6.

(2) La questione della sillaba e delle lettere, del rapporto e degli elementi, è già in *Teeteto*, 202 e ss. (la differenza, in fine, è annull ta: rapporto ed ele-

dunque, che questo qualcos'altro sia qualcosa a sè, non elemento, e causa anzi dell'esser, questo, carne, questo, sillaba, e così negli altri casi. Ora, esso è appunto la sostanza di ogni cosa, perchè è la causa prima del suo essere. E poichè ci son cose che non sono sostanze, ma sostanze sono quante son tali per natura e da natura così conformate, apparirà evidente che quella natura, la quale non è elemento, ma principio, è propriamente la loro sostanza. Elemento, invece, è quello in cui la cosa si risolve in quanto materia: per es., l'*a* e il *b* della sillaba *ba*.

---

mento sono alla pari o conoscibili o inconoscibili: 206 b). In A. il principio formale investe, da un punto di vista superiore, la dualità di materia e forma (l'*usia* come sinolo); e però è più vicino al concetto dell'apriorità della forma nel senso della filosofia moderna. La differenza è data da quel che segue (10): anche quel principio formale è φύσις.

LIBRO OTTAVO

CAPITOLO I. 1042 a

1 Dalle cose esposte dobbiamo ora trarre la conchiusione,
e raccogliendo i punti principali metter fine alla discussione.
Si disse che quel che si ricerca delle sostanze sono le cause,
2 i principii e gli elementi. E delle sostanze ce ne sono di
quelle riconosciute da tutti; per alcune, invece, c'è chi ha
opinioni sue proprie. Quelle su cui tutti concordano, sono le
sostanze naturali, come fuoco terra acqua aria e gli altri
corpi semplici; inoltre, le piante e le loro parti, gli animali
e le loro parti; infine, il cielo e le sue parti. Sostanze rico-
nosciute solamente da alcuni sono le specie e gli oggetti
3 matematici. I nostri ragionamenti ci portarono a riconoscere
altre sostanze: la pura essenza e il sostrato. Da un altro
punto di vista, poi, il genere sembra esser sostanza più delle
specie e l'universale più dei particolari. Ora, all'universale
e al genere le idee sono così strettamente legate, che sem-
4 brano esser sostanze allo stesso titolo di essi. E poichè la
sostanza è la pura essenza, e di questa dà un concetto la
definizione, così si risolsero alcune questioni intorno alla de-
finizione e all'essere in se stesso considerato. E poichè la
definizione dà un concetto, e il concetto ha parti, fummo
obbligati ad alcune osservazioni intorno al concetto di
« parte »: quali si possono chiamare parti della sostanza, e
quali no, e se quelle sono parti anche della definizione.
5 Si disse poi, che nè l'universale nè il genere è possibile

che siano sostanza. Delle idee e degli enti matematici, che alcuni dicono esistere oltre le sostanze sensibili, indagheremo più innanzi.

Adesso ci occupiamo soltanto delle sostanze non conte- 6
state da nessuno, e queste sono le sostanze sensibili. Ma le sostanze sensibili hanno, tutte, qualche materia. Il sostrato è sostanza, ed è, per un rispetto, materia (chiamo materia quella che non è qualcosa di determinato in atto, ma è qualcosa di determinato [1] in potenza); e per altro rispetto sostanza è il concetto e la forma (ciò che, essendo qualcosa di determinato, si può separare col pensiero); in terzo luogo, sostanza è l'insieme di entrambi, e di esso soltanto si dà generazione e corruzione; ed esso solo, indipendentemente da' suoi accidenti, si può dire che esista: chè delle sostanze secondo il concetto, alcune esistono separatamente, altre no [2].

Che poi sostanza sia anche la materia, è evidente: in 7
tutti i mutamenti tra opposti c'è qualcosa che fa loro da sostrato, per es. in quelli locali c'è qualcosa che ora è qui, ora è altrove; e in quelli di accrescimento c'è qualcosa che ora è grande tanto, ora è più grande o più piccolo;
1042 b e in quelli di alterazione, ora è sano, ora è malato. E similmente dicasi per i mutamenti sostanziali: c'è qualcosa che ora è nel processo della generazione, ora in quello della corruzione: ora è sostrato nel senso della privazione, ora nel senso ch'è un oggetto determinato [3]. A quest'ul- 8
tima specie di mutamento si accompagnano anche le altre,

---

(1) δυνάμει τόδε τι: in questo senso, la materia è forma anch'essa.

(2) «Formarum, quaedam sunt ratione separabiles, ut matematicae, quaedam non, ut formae naturales. Vel, quod quaedam sunt formae separatae absque materia existentes, de quibus inferius determinabit»: S. Tom. (1687). In riferimento, dunque, a VI. 1, 4-5, e insieme a quanto si notò a VII. 8, 3.

(3) Il «movimento», in generale, è per A. passaggio da potenza ad atto, il processo (come oggi diciamo) di realizzazione. Nelle sostanze sensibili, o esso riguarda il divenire delle determinazioni secondarie (luogo, quantità, qualità); o della sostanza stessa, la quale «nasce» o «perisce» (γένεσις o φθορά) quando passa dal non-essere (che in concreto è sempre un certo non essere di qualcosa reale, ossia la privazione nel sostrato: il bronzo, da cui la statua) all'essere, ovvero dall'essere (un «che determinato») al non-essere (se riduco la statua in pezzi). V. lib. XI. 11, e XII. 2, 2.

ma essa non consegue a una o più delle altre: poichè non c'è nessuna necessità che se qualcosa ha una materia che muta localmente, essa ne abbia una che muti anche per generazione e corruzione (1). Quale sia la differenza tra il divenire in vero e proprio senso, e quello ch'è tale in via secondaria, si disse negli scritti di fisica (2).

Capitolo II.

1 Poichè su la sostanza nel senso del sostrato e della materia si è generalmente d'accordo, ed essa è ciò che esiste in potenza — resta che trattiamo di quel ch'è la sostanza delle cose sensibili in quanto all'atto (3).

2 Sembra, dunque, che Democrito tre pensasse esser le differenze delle cose: secondo lui, il corpo che fa da sostrato è per la materia sempre uno e medesimo, e differisce solo o per proporzione, cioè per figura, o per direzione delle parti, cioè per posizione, o per il loro collegamento, cioè
3 per l'ordine. Ma le differenze sembrano, invece, esser molte più: alcune cose, ad es., si distinguono per la diversa composizione della materia, come l'idromele (4), e quante altre consistono similmente in una mescolanza. Altre si distinguono perchè legate insieme, per es., in un fascio; o incol-

---

(1) Quante sono le specie di mutamento, tante sono le specie di materia, ed è, in conchiusione, dal concetto di quelle, che vien determinato il concetto di questa (la quale, infatti, non è altro che la potenza di quelle). Dal punto di vista fisico, i cieli hanno una materia τοπικήν, non γεννητὴν καὶ φθαρτήν: cfr. 4, 5; IX. 8, 22 ss.; XII. 6, 2 (nota). In rapporto alla conoscenza, poi, la materia è o sensibile o intelligibile (VII. 10, 17). Quest'ultima è di altro genere: poichè anche la materia dei cieli è sensibile; e se il matematico la trova nelle cose sensibili, è perchè non le considera sensibilmente (ivi, 18).

(2) *Phys.*, V. 1; *De Gen. et Corr.*, I. 7. Il divenire vero e proprio (γίγνεσθαι ἁπλῶς) è quello della γενέσεως καὶ φθοράς.

(3) ὡς ἐνέργειαν. In questa sezione, in cui A. tratta in modo particolare della sostanza sensibile (dianzi s'è parlato della sostanza delle cose sensibili: queste vengon ora considerate sensibilmente), la forma vien opposta alla materia come atto (piuttosto che come concetto), e la specie, quindi, come complesso di differenze della materia. Per ciò comincia da Democrito: intorno al quale v. I. 4. 11-14.

(4) Cfr. VI. 2, 12.

late, come in un libro; o inchiodate, come in una cassa; altre per parecchie di queste differenze. Talora si distinguono per la posizione in cui si trovano, per es. la soglia dall'architrave (che son differenti perchè diversamente situati); tal'altra pel tempo, per es., il pranzo dalla colazione; tal'altra per il luogo, per es., lo spirar dei venti; tal'altra per le qualità sensibili, come durezza e mollezza, densità e rarità, secchezza e umidità. E alcune cose hanno solo qualcuna di queste differenze, altre le hanno tutte; e, in generale, alcune ne hanno in eccesso, altre ne hanno difetto.
Per cui è evidente che anche l'«è» assume altrettanti signi- 4
ficati diversi: la soglia è tale perchè situata così, e l'esser suo significa l'esser situata così; così come l'esser ghiaccio vuol dire aver una certa densità. Ci sono cose di cui l'essere potrà venir determinato anche con tutte queste differenze, in quanto possono esser o mescolate, o combinate, o insieme collegate, o condensate; ovvero esigono, per esser definite, anche le altre differenze, come, ad es., una mano o un piede.
È bene, dunque, comprendere i generi delle differenze, una 5
volta che queste debbon essere i principii dell'esser delle cose: queste, infatti, si distinguono per il più o per il meno, per il denso e per il raro, e per altre qualità sì fatte: le quali tutte, poi, sono o in eccesso o in difetto. Quando una cosa differisce per figura, o per levigatezza o ruvidezza, tutte queste differenze si riducono a quella del dritto e curvo.
1043 a E quando l'esser loro consiste nella mescolanza, il non essere consisterà nella condizione opposta.

Risulta chiaro, dunque, che, se la sostanza è la causa 6
dell'essere di ciascuna cosa, bisognerà cercare in queste differenze la cagione per cui ciascuna è quella che è. La sostanza, a dir vero, non consiste in nessuna di queste differenze, neppure se accoppiate alla materia; tuttavia esse costituiscono in ogni oggetto quel ch'è analogo alla sostanza (1). E come nelle sostanze quel che si predica della

---

(1) Queste differenze riguardano la materia e l'accidentale più che la natura intima delle cose, e però non ne dànno l'*usia* nel vero senso. — *Ciò che tien le*

materia è l'atto stesso, così anche nelle definizioni delle
7 altre cose è ciò che meglio ne tien le veci. Per es., se si debba definire la soglia, diremo ch'è legno o pietra situata in certo modo: e la casa è mattoni e legni situati così e così (se pure in certi casi non si accenna anche allo scopo); e se si tratta del ghiaccio, diremo ch'è acqua solidificata o condensata in tal modo; e la melodia è una mescolanza così fatta di suoni acuti e gravi. E nello stesso modo per gli altri casi.

8 Di qui si vede che l'atto è diverso e diverso il concetto, quando la materia è diversa: chè in alcune cose ha luogo composizione, in altre mescolanza, in altre qualche altra delle differenze ricordate. Per cui, se uno, per definire quel che sia una casa, dicesse che è pietre mattoni legname, direbbe quel che la casa è in potenza, perchè pietre mattoni legname sono la materia; se invece dicesse ch'è uno spazio chiuso per riparo delle cose e delle persone, o aggiungesse altra cosa simigliante, direbbe quel ch'è l'atto della casa. E se uno riunisse entrambe queste determinazioni, direbbe la sostanza nel terzo significato, quella che risulta dall'atto e dalla materia. Par chiaro, infatti, che il concetto che si ottiene per mezzo delle differenze, è quello della forma e dell'atto, quello invece degl'ingredienti della cosa riguarda
9 piuttosto la materia. Tali erano anche le definizioni che Archita [1] approvava, poichè esse si riferivano al composto. Per es.: che cos'è il tempo buono? La quiete in grande estensione di aria: qui l'aria è materia, l'atto e la sostanza è la quiete. Che cos'è la bonaccia? È l'uguaglianza della superficie del mare: qui il sostrato, in quanto materia, è il mare, e l'uguaglianza della superficie è l'atto e la forma.

10 Con le cose discorse resta così spiegato quel ch'è la

---

veci dell'atto (della vera e propria forma), in queste cose considerate sensibilmente, sono le su dette differenze. Qui non si possono avere definizioni (delle sostanze sensibili particolari non c'è dimostrazione, nè definizione: VII. 15, 2), altro che in largo senso (VII. 4, 12-13).

(1) Di Taranto, famoso pitagorico, contemporaneo di Platone. (Alla l. 18: ἐνέργειαν).

sostanza sensibile e in qual modo sia: essa è tale come materia, come forma e atto: in un terzo senso, come il loro insieme.

Capitolo III.

Ma si badi che talora non è chiaro se il nome della cosa 1
esprime la sostanza come composto, o l'atto e la forma sua:
per es., se casa significhi l'insieme, un riparo fatto di mat-
toni e pietre situate in un certo modo, ovvero semplicemente
un riparo, cioè l'atto e la forma della casa; e se linea signi-
fichi dualità in lunghezza, o semplicemente dualità (1); e
animale, anima in un corpo, o semplicemente anima. L'anima
è la sostanza e l'atto di un certo corpo, e chi dice animale
può riferirsi all'uno e all'altro significato, non perchè coin-
cidano nel concetto, ma in quanto entrambi riguardano la
stessa realtà. Ciò per qualche rispetto non è senza impor- 2
tanza, ma per la nostra questione su la sostanza sensibile
1043 b non ne ha alcuna, poichè la pura essenza consiste nella
forma e nell'atto. Anima, infatti, ed essenza dell'anima son
la stessa cosa, ma non così uomo ed essenza dell'uomo, salvo
che per anima non s'intenda l'uomo: chè, allora, in un senso,
l'uomo e la sua essenza coincidono; in un altro, no.

La sillaba non si mostra nell'esser suo se uno la cerca 3
nelle lettere e nella loro somma; e così la casa, se uno
guarda ai mattoni e alla loro somma. Ed è giusto che sia
così, perchè la somma o la mescolanza non deriva soltanto
dalle cose sommate o mescolate (2). Similmente, in tutti gli

---

(1) Cfr. VII. 11, 5; e per l'identità (nel par. seg.) dell'anima e della sua essenza, VII. 10, 16, e 6, 14. — Ciò, si aggiunge, può avere qualche importanza, per es. per il fisico; non per noi (per il rispetto metafisico), ora: chè la forma è il principio del sinolo ed equivalente a esso (in quanto, tuttavia, esso venga considerato nell'unità attuale del τόδε τι).

(2) Cfr. VII. 17, 8 ss.: qui l'apriorità della forma (ch'è, dunque, παρὰ τὰ στοιχεῖα, non in senso trascendente, ma affine al nostro trascendentale) viene estesa alle forme sensibili. «Compositio et mixtio, quae sunt formalia principia, non constituuntur ex his quae componuntur aut miscentur, sicut nec aliquod aliud formale constituitur ex sua materia, sed e converso»: S. Tom. (1713).

altri casi. Ad es., se qualcosa è una soglia per la posizione, non la posizione si spiega con la soglia, ma piuttosto questa
4 con quella. E l'uomo non è semplicemente l'essere vivente più bipede, ma deve esserci qualcosa oltre di ciò, se ciò è preso soltanto come materia: qualcosa che non è elemento nè un derivato da un elemento, ma è sostanza, prescindendo dalla quale non rimane se non la materia. Se, dunque, questo «qualcosa» è la causa dell'esser suo e della sostanza, si dovrà indicare in esso la sostanza stessa (1).

5 Ora, questa o è eterna, ovvero è corruttibile senza perciò perire, e diviene senza che perciò si possa dir prodotta. Noi abbiamo altrove mostrato e spiegato come la specie nessuno la produce o genera, ma quel che si fa è un qualcosa di determinato, e quel che si genera è l'insieme. Se poi le sostanze delle cose corruttibili siano separabili, non abbiamo ancora chiarito, salvo che nei casi in cui è evidente ch'è impossibile, e son tutti quelli in cui non può esistere la sostanza fuori dei particolari, ad es., una casa o una suppellettile (2). Ma forse queste non sono da riguardare come sostanze, e insieme a esse nessuna di quante altre cose non sono prodotte dalla natura: chè la natura, essa sola, si può chiamare sostanza nelle cose corruttibili.

6 Perciò non è fuor di proposito la questione agitata dai seguaci di Antistene e da altri rozzi come loro; i quali

(1) Seguendo la volgata e l'interpretazione di Alessandro (553, 7) l'accento polemico sarebbe, non contro il materialismo, ma contro l'idealismo astratto dei Platonici, e si tradurrebbe così: «..... ma è sostanza: quella sostanza, a cui si riferiscono quanti prescindono dalla materia. Se, dunque, questo qualcosa è la causa dell'essere, e questa è la sua sostanza, essi si riferiranno [col loro prescindere dalla materia] per l'appunto alla sostanza». Ma par evidente che non è questo il senso del discorso qui. Meglio, piuttosto, mantenere, con la volgata, anche l'οὐ dato da E (l. 14): «Se, dunque, questo qualcosa è la causa dell'esser suo, e questa è la sua sostanza, essi [prescindendo da essa] si troveranno a non dire quel che è la sostanza stessa dell'uomo [la sua vera realtà]». Così anche il Ross.

(2) Cfr. VII. 8, e nota a 7, 3. Per A., non ostante il suo frequente esemplificare con immagini prese dalla produzione dell'arte, vere e proprie sostanze sono quelle naturali. L'uomo, infatti, può indurre forme accidentali soltanto, non essenziali in ciò che già esiste ed ha, quindi, una propria natura già.

dicevano ch'è impossibile definire quel che una cosa è (1),
perchè definire, per essi, è un tirare il discorso in lungo,
ma si può dire e insegnare soltanto qualche qualità della
cosa: dell'argento, ad es., non ciò che è, ma che è simi-
gliante al piombo. C'è, allora, una sostanza; e di essa si dà 7
una definizione e un concetto: di quella cioè composta, sia
essa sensibile o intelligibile; ma non degli elementi da cui
essa risulta composta, una volta che il discorso definitorio
significa che qualcosa conviene a qualche altra, delle quali
l'una dev'esser presa nel senso di materia, l'altra di forma.

Questo ci fa vedere anche che, se si vuol sostenere da 8
un certo punto di vista che le sostanze sono numeri, si dovrà
intendere come s'è detto, e non, come alcuni pretendono (2),
che sian collezioni di unità. Si dica pure che la definizione
è un numero, poichè infatti è divisibile e si risolve in ele-
menti indivisibili (chè i concetti non sono infiniti): proprio
1044 a come il numero. E come il numero, se tu vi sottrai o ag- 9
giungi qualcuno degli elementi suoi — e sia pure il più
piccolo —, non è più lo stesso numero, ma un altro; così,

---

(1) Se la sua essenza è semplice (v. VII. 10, 17), anche per A. è oggetto di νόησις, non di ὁρισμός. Ma qui il discorso va ripreso dal § 4, come una prova che il principio di una cosa non è dato da una somma di elementi. Benchè gli Antistenici (per i quali, v. *Teeteto*, 201 e; e lib. V. 29, 2) intendessero ben altro (la definizione è, per essi, una ὀνομάτων συμπλοκή, che allunga in un λόγος μακρός quella parola unica che sola è propria della cosa: nota, per un confronto, il caso aristotelico di una definizione meramente verbale, come di «Iliade»). Anzi, A. ne trae argomento (nel par. seg.) per confermare la validità della definizione, la quale non è somma (animale + bipede), ma rapporto formale di genere (materia) a specie (forma). Ovvero, s'intenda la definizione nel senso di VII. 4, 13.

(2) Platone e Platonici pitagorizzanti, identificando le idee con i numeri, e considerandole insieme come *usie* e *universali*, davano anche del processo definitorio una ragione matematica. A. oppone alla concezione di un molteplice come aggregato (e tale è l'idea in quanto *usia* composta di *usie*: cfr. n. a VII. 15, 6) la sua concezione di un molteplice organico, e a quella dell'unità astratta (o tale è l'idea in quanto universale) la sua concezione dell'unità concreta. Questi paragrafi, dunque, sono strettamente legati a quanto precede e il capitolo non è, come sembra (v. Ross, p. 231), una collezione di pensieri sconnessi (lo stesso § 5, che sembra interrompere la continuità del ragionamento, è suggerito da quanto precede circa l'apriorità della forma, che per A. è legata alla questione della sua eternità, o meno; e introduce il concetto dell'unità viva, naturale, della sostanza).

neppure la definizione e la pura essenza è più la stessa, se vi
10 togli o aggiungi qualcosa. E anche pel numero ci ha da esser
qualcosa che gli dà unità; ma quel ch'esso sia, per cui il
numero, se possiede unità, è uno, non trovano modo di dire.
Poichè o il numero non ha unità, ed è come un mucchio;
ovvero, se è uno, debbono dirci che cos'è quel che del mol-
teplice fa un'unità. E poichè la definizione similmente pos-
11 siede unità, neppure di essa sanno rendersi conto. Ed è natu-
rale che avvenga così, perchè la ragione è la stessa: la
sostanza è una nello stesso senso, non, come intendono alcuni,
quasi fosse una specie di unità o di punto, ma perchè cia-
scuna è atto in atto compiuto e una natura determinata.
12 E come il numero non ammette un più e un meno nell'esser
suo, così neppure la sostanza in quanto forma; ma, se mai,
in quanto è unita alla materia [1].

13 Bastino queste considerazioni intorno alla generazione e
corruzione delle sostanze suddette, in qual senso è possibile
e in quale no, e intorno alla riduzione di esse al numero.

Capitolo IV.

1 Per quanto riguarda la sostanza materialmente conside-
rata, non si deve trascurare che, se anche tutto viene da
uno stesso elemento primitivo o dagli stessi elementi primi-
tivi, e una medesima materia serve da principio alla gene-
razione delle cose; pure, c'è una materia propria di ciascuna
di esse. Per es., materia, immediatamente, della flemma sono
elementi dolci e grassi, della bile elementi amari o altri che
2 siano: anche se hanno la stessa origine. Per uno stesso og-
getto ci possono esser più materie, quando una sia materia
dell'altra: poniamo, la flemma si può dire che vien tanto

(1) La sostanza è esattamente (puntualmente, quasi matematicamente) quel che è. Ci può esser un più o un meno nel suo essere, se mai, considerandola dal lato materiale (in quanto, poniamo, non ha ancora realizzata pienamente la sua forma).

dal grasso quanto dal dolce, se il grasso deriva dal dolce;
e si può anche dire che vien dalla bile, se si risolve questa
sino alla sua materia prima. Poichè una cosa si dice che
viene da un'altra in due sensi: o nel senso che l'una è uno
svolgimento dell'altra, o perchè segue all'altra risolta ne' suoi
elementi ([1]). Può darsi poi, che la materia sia la stessa, 3
eppure, mercè la causa motrice, divenga cose diverse, per
es., il legno può diventare tanto un armadio che un letto.
Per alcune cose affatto diverse ci vuole di necessità una
materia diversa: ad es., un'ascia non si potrebbe fare di
legno, e non è questione qui della causa motrice, perchè
nessuno potrebbe fare un'ascia con lana o legno. Se, quindi,
c'è modo di fare uno stesso oggetto di materia diversa, è
chiaro che l'arte e il principio motore è lo stesso. Che se
così la materia come il motore son diversi, anche il prodotto
è diverso.

Quando si domandi quale è la causa di una cosa, po- 4
tendo di causa parlarsi in molti sensi, bisogna enumerare
tutte quelle che possono far al caso. Per es.: qual'è la causa
dell'uomo in quanto materia? Certamente, il menstruo. Che
cosa fa da motore? Lo sperma, per l'appunto. Quale, da
1044 b forma? La pura essenza. Quale, da scopo? Il fine dell'uomo.
Si può dire che queste due ultime cause coincidano. Bisogna,
poi, delle cause addurre quelle più vicine, e se si chiede la
materia, non rimontare al fuoco e alla terra, ma a quella
ch'è propria.

Per le sostanze naturali, dunque, e soggette a generazione 5
è necessario procedere così, se si vuole procedere dirittamente,
dato che tali e tante sono le cause, e che noi dobbiamo co-
noscere le cose per le loro cause. Ma per le sostanze che,
sebbene naturali, sono eterne, la questione è diversa. Alcune
probabilmente, non hanno materia, o almeno non l'hanno
come quella ricordata, ma una materia mutabile soltanto
spazialmente. E neppure per quante cose avvengano natu- 6
ralmente, ma non sono sostanze, non si può far questione

---

(1) Cfr. II. 2, 6; V. 4, 2.

di materia: in esse è la sostanza soggetta al fenomeno che fa da sostrato. Poniamo che si cerchi la causa dell'eclissi. Qual'è la materia? Non c'è la materia, ma c'è la luna che subisce l'eclissi. Quale la causa motrice dell'eclissi, e che sottrae la luce? La terra. Quanto allo scopo, non pare che sia da parlarne (1). La causa formale è il concetto, ma esso resta oscuro, se non è accompagnato dalla causa. Per es., che cos'è l'eclissi? Privazione di luce. Se si aggiunge che ciò avviene perchè la terra s'interpone nel mezzo tra il sole e la luna, allora questo è un concetto accompa-
7 gnato dalla causa (2). Quanto al sonno, non è chiaro quale sia il suo primo sostrato. Che altro — si può dire — se non l'animale? Certo, ma da qual punto di vista considerato? e qual è l'organo ch'è propriamente affetto? Il cuore, o un altr'organo. Poi: da che cosa è prodotto? Anche: qual'è l'affezione propria, non dell'organismo intero, ma di quell'organo? Si dirà ch'è una specie d'immobilità? Sì, ma per quale affezione propria e primitiva di un organo ha luogo quell'immobilità?

Capitolo V.

1 Poichè alcune cose esistono senz'esser generate, o non esistono senza che perciò siano perite, ad es., il punto (3) (dato che si possa parlare della sua esistenza) e, in generale, le specie e le forme; e poichè non la bianchezza diviene, ma il legno bianco — se ogni cosa che si genera, si genera da qualcosa e diviene qualcosa —; non basta, dunque, che ci siano due contrari perchè si generino l'uno dall'altro: un uomo nero diventa bianco, ma non si può dir nello stesso

---

(1) « Il movimento del sole è, senza dubbio, ἕνεκά του, e così quello della luna; ma i due, agendo insieme, possono produrre un risultato che non è ἕνεκά του » (Ross, a q. l.): l'eclissi è, dunque, un esempio di quel ταὐτόματον, di cui si parlò in VI. 2-3 e VII. 7.

(2) Efficiente: che, in questi casi, si accompagna alla formale in sostituzione della finale (laddove, nelle cose che si generano secondo natura, la causa formale è insieme finale, § 4, anzi efficiente-finale).

(3) Cfr. III. 5, 10.

modo che il nero diventi bianco. Aggiungi che non in ogni cosa c'è materia, ma in quelle soltanto che si generano e passano le une nelle altre: tutte quelle che ci sono o non ci sono, senza quel passaggio, non hanno materia. Sorge 2
qui la questione: come si comporta la materia di ogni cosa rispetto ai contrari? Per es., se il corpo ha in potenza la salute, e alla salute è contraria la malattia, ha, dunque, in potenza tutte due? E l'acqua è in potenza vino e aceto? Ovvero essa è materia del primo secondo la sua natura e per rispetto alla forma, e del secondo per privazione e per una degenerazione contro natura? Si può domandare anche 3
perchè, sebbene l'aceto venga dal vino, il vino non è materia dell'aceto e aceto in potenza. E l'essere vivente, similmente, è forse un cadavere in potenza? Non pare: la dege-
1045 a nerazione non è mai sostanziale; ma è la materia dell'essere vivente quella che nella degenerazione è materia e potenza del cadavere, così come l'acqua dell'aceto. L'una cosa, qui, vien dall'altra nello stesso modo, che la notte dal giorno [1]. Quando il passaggio tra gli opposti è in questo modo, bisogna rimontare sino alla materia d'entrambi: per es., affinchè dal morto si generi il vivo, bisogna che quello ritorni prima alla materia, e da questa poi si avrà il vivo; e l'aceto ridivenga acqua, per poi diventar così vino.

Capitolo VI.

Ripigliamo la questione sollevata intorno alla definizione 1
e al numero: qual'è la causa della loro unità? Poichè tutte le volte che le cose hanno parti molteplici e il tutto non è

(1) Cfr. XII. 4, 5: l'aria è la loro materia comune. Questa, dunque, può avere un processo di svolgimento (l'acqua diventa vino), o di degenerazione (aceto); onde soltanto *per accidens* si può dire che il vino diventa aceto. Così il vivo non è il morto in potenza (quasi che questo fosse l'atto di quella potenza: l'atto è sempre una realtà superiore): scomparendo la forma, con la morte, resta la materia, e questa è che si corrompe (e ridotta alla materia originaria può riprendere di qui il processo ascensivo verso la vita). Ricorda, per la generazione dei contrari, il *Fedone*, 70 d ss.

come un mucchio, ma è qualcosa di totale oltre le sue parti, dev'esserci qualcosa che sia la causa della loro unità (1). Lo vediamo anche nei corpi: talora è un'esterna adesione la causa della loro unità, talora una coesione interna, o altra condi-
2 zione del genere. La definizione è una serie di parole che ha unità, non per un collegamento di parti similmente all'Iliade, ma perchè di un'unica cosa. Che cos'è, per es., che fa l'unità dell'uomo, e perchè è uno e non molti, animale e bipede? Alcuni dicono, per l'appunto, che esiste un animale in sè e un bipede in sè. E perchè, allora, l'uomo non potrebb'essere quelle due cose, ed esser uomo per partecipazione, non del concetto di uomo e di un'unica essenza, ma di due, animale e bipede? In breve: l'uomo non sarebbe,
3 così, una cosa sola, ma più: animale e bipede. È chiaro che per questa via, abituale a quei che in tal modo definiscono e parlano, non si riesce a dar conto e a sciogliere la questione. Se, invece, come noi dicemmo, l'una cosa è materia e l'altra è forma, l'una è in potenza e l'altra in atto, quel
4 che si cercava non apparirà più dubbio (2). La difficoltà sarebbe la stessa come se la definizione di «vestimento» (3) fosse «bronzo sferico»: poichè quel nome sarebbe il segno del concetto, e rimarrebbe quindi a sapere la causa per cui la sfericità e il bronzo fanno una cosa sola. Ma la difficoltà scompare, se si fa osservare che l'uno è materia e

---

(1) Nota in questo concetto il deciso superamento dell'empirismo, come già in VII. 17, 8 ss.

(2) Cfr. VII. 12. Ma in questo capitolo il pensiero è portato a un punto più chiaro e decisivo per il concetto dell'atto che in questo libro accompagna o sostituisce quello della forma. Qui il dualismo è superato: materia e forma non s'intendono, e non esistono, l'uno fuori del rapporto all'altro (e così essenza ed esistenza, individuo e universale): è la forma stessa che dà ragione del sinolo nel processo di determinazione di questo dalla potenzialità all'attualità. Per il § 1 osserva lo Schwegler (che ha spesso acute considerazioni per il lato filosofico): «Ci sono due specie di unità: quella dell'aggregato e quella organica. Nelle produzioni organiche della natura, ad es., il tutto non è un prodotto, ma, invece, il prius e la ragione del prodursi delle parti. Soltanto ciò che ha unità formale, ha una ragione del suo esser uno; tuttavia anche i corpi inorganici, se fanno un insieme, hanno un principio, esteriore, per la loro unità» (p. 151).

(3) Cfr. VII. 4, 7: per accentuare, con l'unità del nome, l'unità della definizione.

l'altra è forma. E qual'è la causa per cui l'essere potenziale 5
diviene attuale? Non ce ne può esser altra, nelle cose soggette al divenire, fuori di quella efficiente. Nè può esserci causa diversa, per cui l'essere ch'era sfera in potenza è ora sfera in atto, se non la pura essenza, ch'è la ragion d'essere di ciascuno dei due.

La materia poi può essere o sensibile o intelligibile [1]. 6
E il concetto si compone sempre di una parte ch'è la materia e di una ch'è l'attualità sua: per es., cerchio è una certa figura piana. Le cose, invece, che — come individua- 7
lità, qualità, quantità — non hanno materia nè sensibile nè
1046 b intelligibile, sono immediatamente ciascuna qualcosa che ha unità e realtà per se stessa [2]. Questa è anche la ragione 8
per cui nelle definizioni non han luogo nè l'essere nè l'uno: chè la pura essenza è immediatamente, per se stessa, qualcosa che ha essere e unità, onde nella definizione e nella pura essenza non c'è bisogno di chiedere altra causa, fuori di loro stesse, della loro unità e realtà: poichè ciascuna quel certo essere e quell'unità determinata, che le competono, li

(1) La distinzione, qui, ha altro senso che in VII. 10, 18 (dove riguarda le cose). Nella definizione il genere è materia intelligibile. (Anche materia sensibile, se la definizione è, in più largo senso, del composto e della cosa sensibile: cfr. VII. 7, 12; VIII. 2, 6-7).

(2) Tali sono le categorie. « Ch'esse non abbiano materia intelligibile, è chiaro: materia intelligibile noi diciamo i generi, e delle categorie non c'è un genere, chè sono esse i generi sommi e non è possibile che ci sia una natura che li sorpassi in generalità. Ma neppure hanno materia sensibile, perchè questa è delle cose composte e sensibili, non già delle cose semplici e intelligibili: ora, l'individualità e la quantità e le altre categorie sono realtà semplici e intelligibili »: Alessandro (562, 32). Noi le diremmo *concetti puri*: cfr. VII. 9, 8-9. — Per l'ente e l'uno, cfr. III. 4, 31 ss. Il τῃε può esser inteso per le pure essenze in generale (cfr. IX. 10, 7; X. 1, 4), o per quella delle categorie (così il Rose). Nel primo caso l'immediatezza e molteplicità dovrebbero esser risolte (§ 5) nell'unità mediata del pensiero definitorio, quando questo fosse considerato, non più in una logica discorsivo-soggettiva, ma nell'attività del nous che in essa si esplica. Questo punto è molto oscuro in A., per il quale il nous è il primo principio logico-gnoseologico, e però principio e fine anche della verità del pensiero dianoetico; ma l'atto della νόησις non perciò si risolve nel processo di esso: chè nell'uomo, come in Dio, esso è, per se stesso, immobile (e il suo proprio oggetto è semplice, senza composizione). Cfr. IX. 10, 6-9; XII. 9, 8. Nel secondo caso si dovrebbe intendere la definizione (delle categorie) in senso molto largo.

ha immediatamente, per se stessa, e non come se li ricavasse dall'Ente e dall'Uno considerati come suoi generi, ovvero come se questi esistessero separatamente oltre ciascuna di esse.
9 Intanto, questa difficoltà ha dato occasione ad alcuni di parlare di *partecipazione*, senza che poi abbiano saputo dire quale sia la causa della partecipazione, e in che consista questo
10 partecipare. Altri parlano di *associazione psichica*, e, per es., Licofrone ([1]) dice che la scienza è un'associazione del sapere con l'anima; e c'è chi dice che la vita è una *composizione* o *collegamento* di anima e corpo. Ma, così, si può ripeter sempre lo stesso discorso: e l'esser sano sarà un'associazione o composizione o collegamento, che dir si voglia, dell'anima con la salute; e il triangolo di bronzo sarà una composizione di bronzo con triangolo, e il bianco una composizione di una
11 superficie con la bianchezza. La ragione per cui parlano così è ch'essi cercano un concetto unificatore e insieme la differenza della potenza e dell'attualità. Ma, come noi abbiamo esposto, la materia ultima e la forma sono una e medesima
12 cosa ([2]), l'una in potenza, l'altra in atto. Sarebbe come se uno cercasse la causa dell'unità e dell'esser uno un oggetto: chè uno è qualsiasi oggetto, e l'essere in potenza e l'essere
13 in atto sono in certo modo una cosa sola. Sicchè non c'è qui altra causa dell'unità tranne quella motrice, che fa passare l'essere dalla potenza all'atto. Ciò, invece, ch'è immateriale, è sempre e assolutamente un'unità per se stesso ([3]).

---

(1) Sofista seguace di Gorgia: cfr. Zeller, I^{6}, 1323 (n. 3).

(2) ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ ἕν (come gradi di un processo unico, ma cfr. nota a IX. 8, 1). Questo non hanno inteso coloro (Platonici e altri) che, dopo aver separate le due cose, cercano « un concetto unificatore ».

(3) Qui par chiaro che (in contrasto con le cose soggette al divenire) si parla del τηε in generale, e delle specie esistenti come puro atto (di cui alla nota a VII. 8, 3). Così vien conchiusa la polemica contro l'Uno e l'Ente dei Platonici, risolvendo l'astrattezza di questi principii nella determinatezza del τηε (che ha unità e realtà immediatamente per se stessa: § 7), o del τόδε τι (in cui l'unità e realtà del τηε si media nel processo della potenza-atto: per quanto ricompaia qui l'immediatezza del τηε nell'identità dei due termini materia-forma, o si rimandi il principio unificatore della loro dualità a una causa motrice o efficiente, § 5, la quale può essere esteriore all'attualità del τόδε τι: l'uomo che genera l'uomo, o lo scultore che produce la statua).

LIBRO NONO

CAPITOLO I.

1 Noi abbiam parlato dell'essere fondamentale, cioè della
sostanza, ch'è ciò a cui tutte le altre categorie dell'essere
si riferiscono: chè in grazia del concetto di sostanza consi-
deriamo come reale tutto il resto: la quantità, la qualità, e
quant'altro si predica di essa in questo modo: tutte impli-
cano il concetto della sostanza, come dicemmo nei ragio-
2 namenti precedenti. Ma, poichè dell'essere si parla, per un
rispetto, come qualcosa di determinato, o come quantità o
qualità; per un altro, come potenza e come atto finale, e
come il realizzarsi di questo (1), — dobbiamo adesso passare
3 a dir della potenza e dell'atto finale. E cominceremo dalla
potenza nella sua principale e più propria significazione,
ancorchè non sia quella che più c'interessa qui (2): poichè 1046 a

---

(1) ἔργον è tanto l'azione o funzione che realizza il fine (τὸ τέλος), quanto la cosa in cui questo si è realizzato. Più difficile ancora è tradurre ἐντελέχεια [forse, da τὸ ἐντελὲς ἔχον, o ἐντελῶς ἔχον: Ross]: atto finale, sia nel senso che ha il fine in sè, e sia nel senso che esso è il fine a cui tutto il resto tende come alla propria perfezione. In questo secondo significato esso vuol essere atto puro, atto in atto, onde ogni potenzialità sia risolta nell'attualità piena e perfetta del τόδε τι (che ha realizzato, così, il τηε). Nel primo significato ἐντ. è, più generalmente, l'attività (ἐνέργεια) o principio efficiente del processo che porta la potenza a risolversi nell'attualità, la materia nella forma o pura essenza del reale. Cfr. nota a VII. 13, 1.

(2) In Metafisica (chè il movimento è oggetto, più propriamente, della Fisica). Alla l. 36: χρησιμωτάτη (Ab, Aless.).

potenza ed atto si estendono molto al di là delle cose considerate meramente in rapporto al movimento. Dopo di aver accennato alla potenza in quella significazione, illustreremo, nella determinazione dei concetti riguardanti l'attualità, anche gli altri suoi significati.

Altrove ([1]) abbiamo spiegato già come le parole Potenza 4
e Potere si possono adoperare in molti sensi. Lasceremo qui da parte tutti quelli in cui si parla di potenza per semplice omonimia: chè alcune si chiamano potenze soltanto per una certa somiglianza: ad es., in geometria possibile o impossibile dicesi quel che è o non è in certo modo.

Ma quelle che appartengono alla stessa specie, tutte hanno 5
carattere di principii, e vengono riferite ad un unico concetto originario della potenza, ch'è quello di esser principio di mutamento in altro o in sè in quanto altro. C'è, infatti, la potenza di patire, che nel paziente stesso è il principio di mutamento passivo per opera di altro o di sè in quanto altro; così come c'è l'abito per cui una cosa non può patire peggioramento o distruzione da un principio di mutamento che sia in altro o in sè in quanto altro. Tutte queste definizioni contengono il concetto di potenza nel suo senso originario.
E potenze poi chiamansi medesimamente sia quelle del fare 6
o patire in generale, sia quelle del fare o patire in maniera conveniente: sì che anche nel concetto di esse è immanente
in certo modo il concetto delle potenze dette dianzi. È dunque 7
evidente che la potenza del fare e quella del patire esistono, per un rispetto, come una sola e medesima potenza, e per

(1) Vedi V. 12 (e note per la traduzione dei termini). In generale, potenza è in primo luogo la facoltà o capacità di dar principio a un processo di mutamento in altro, o in sè in quanto altro (come se un medico curi se stesso: egli cura sè, paziente, in quanto altro da sè, agente); o di ricevere questo processo. La potenza è, quindi, o attiva o passiva: quest'ultima è o di patire in generale, o di ricevere un mutamento in meglio (o in peggio): potenza attiva e potenza passiva, quindi, possono esser ristrette al senso dell'agire o patire *bene* (in modo conveniente rispetto a un fine). Come nota il Bonitz (p. 379), questa distinzione si complica con l'altro significato del δυνατόν e ἀδύνατον, di ciò ch'è « possibile » o « impossibile ». Nè A. tiene abbastanza distinti questi due punti di vista: l'uno reale; l'altro logico-reale, in assoluto, o in senso empirico (di ciò che può accadere, o no): ch'è un senso affine a quello dell'ἐνδεχόμενον.

altro rispetto come cose diverse: poichè fornito di potenza è un oggetto tanto se ha la capacità di patire esso stesso per opera di altro, quanto se ha quella di far patire un altro
8 per opera sua. Per un rispetto, infatti, la potenza è in quel che patisce, perchè esso patisce ciò che patisce, ed è altro dall'agente, in quanto ha in sè un certo principio a essere [e a non-essere], ed è là materia un tal principio: così, il grasso è infiammabile, e ciò ch'è fragile si può far in pezzi,
9 e via dicendo similmente per gli altri casi. Per altro rispetto, la potenza è nell'agente, per es. il caldo o l'arte di costruire
10 è l'uno nel calorifero, l'altra nel costruttore. Per cui, se in un essere i due aspetti non sono distinti, non può patir nulla da sè: esso è uno e identico con sè, e non diverso da sè.

11 La mancanza di potenza, poi, o impotenza, è la privazione ch'è il contrario di tale potenza: onde ogni potenza si oppone a un'impotenza, dello stesso oggetto e per lo stesso
12 rapporto. Ma di privazione si parla in molti sensi [1]: privazione c'è se l'oggetto non ha certe qualità, semplicemente; o non le ha mentre naturalmente dovrebbe averle, o sempre, o quando dovrebbe averle: e in quest'ultimo caso se ne manca in un modo determinato, per es. perfettamente, o ne manca in ogni modo. E in certi casi parliamo di privazione anche per quelle cose a cui la violenza ha tolto ciò che avrebbe naturalmente.

Capitolo II.

1 Poichè principii siffatti trovansi e negli esseri inanimati e in quelli animati, nell'anima e in quella parte di essa 1046 b
provvista della ragione, è chiaro che anche delle potenze alcune sono irrazionali, altre s'accompagnano alla ragione. Tutte le arti e scienze poietiche sono potenze: principii, cioè, di mutamento in altro o nell'agente in quanto altro.
2 Tutte quelle dotate di ragione sono, ognuna, potenza insieme di contrari; di quelle irrazionali ognuna è potenza di

(1) Così anche in V. 22.

un solo contrario: ad es., il caldo ha la potenza di scaldare
soltanto, mentre la scienza medica riguarda tanto la malattia
quanto la salute. E la ragione è che la scienza è concetto, e 3
uno stesso concetto fa vedere insieme il fatto e la sua pri-
vazione, ma non nella stessa misura, perchè, pur essendo il
concetto di entrambi, fa vedere piuttosto il lato positivo. Sì
che anche ognuna di dette scienze sarà, insieme, dei con-
trari: dell'uno, tuttavia, per se stessa, dell'altro non per se
stessa: poichè il concetto riguarda l'uno per se stesso, l'altro
in certo modo per accidente (1). Esso fa vedere, infatti, il
contrario negativamente e per rimozione: chè il contrario
del fatto consiste nella privazione originaria, e questa si ot-
tiene con la rimozione del contrario positivo. E poichè i con- 4
trari non possono esser insieme nello stesso oggetto, e la
scienza invece per la sua razionalità è una potenza quale
s'è detta; e poichè l'anima ha in sè il principio del movi-
mento, — avviene che, mentre ciò ch'è salubre produce sol-
tanto la salute, e il calorifero soltanto calore, e il frigorifero
soltanto freddo, l'uomo che sa produce amendue i contrari.
Poichè il concetto abbraccia ambedue, sebbene non nella 5
stessa maniera, e ha sede nell'anima, la quale, possedendo
in sè il principio del movimento, e unendo col pensiero i
contrari nello stesso oggetto, li può muovere (2) entrambi in
virtù del medesimo principio. Ecco perchè le potenze agenti
razionalmente, abbracciando i contrari con un unico prin-
cipio, la ragione, operano contrariamente a quelle che della
ragione sono sfornite.

---

(1) Così come il non-essere è un essere per accidente, non in sè e per sè. Nel pensiero, tuttavia, il rapporto è più profondo: i due concetti sono uniti; anzi uno è la negazione (ἀπόφασις), la rimozione (ἀποφορά) o privazione originaria (πρώτη, radicale), dell'altro (del positivo): dal quale soltanto ricava il proprio significato. C'è un accenno, rilevato dallo Schwegler (p. 160), al concetto della mediazione. Infatti, il principio di entrambi è il medesimo (§ 5).

(2) Produrre (i concetti contrari dell'oggetto, i. e. l'oggetto stesso della contrarietà). *Il principio del movimento* è l'appetito, comune agli animali. Ma l'uomo soltanto è potenza attiva capace di produrre effetti contrari, perchè presenti insieme nel suo pensiero, e questo solo fa dell'appetito una volontà consapevole (si può trovare, così, un accenno al libero arbitrio). L'animale non sa, ed è, per ciò, come le cose, che non hanno possibilità di scelta.

6 È evidente anche che alla potenza di operare o patire in
modo conveniente si accompagna sempre la potenza di operare o patire semplicemente, laddove a questa non si accompagna sempre quella: per la ragione che, se si opera bene, necessariamente, anzitutto, si opera; ma non per il fatto di operare, semplicemente, segue di necessità che anche si operi bene.

Capitolo III.

1 Ci sono alcuni, ad es. i Megarici, i quali dicono che il
potere c'è soltanto quando c'è l'azione, e che quando l'azione
non c'è, neppure c'è il potere: per cui, poniamo, se uno
non costruisce, non ha il potere di costruire, ma l'ha chi è
costruttore quando costruisce; e negli altri casi, similmente.
Non è difficile vedere in quali assurdità vanno a conchiu-
2 dere. Poichè è chiaro che nessuno sarebbe più costruttore
se non costruisce, laddove esser costruttore è esser in grado
di costruire; e così dicasi per le altre arti. Se, dunque, è
impossibile che possegga tali arti chi non le ha una volta
imparate e apprese, ed è impossibile che uno non le pos-
segga più se non le perde (o per dimenticanza, o per qualche 1047 a
malattia, o perchè è passato molto tempo: non certamente
perchè intanto sia andata distrutta l'arte [1]: chè essa c'è
sempre): come il costruttore perderebbe l'arte quando cessa
di costruire, e come poi di nuovo l'acquisterebbe appena si
3 mette di nuovo a costruire? E dicasi lo stesso per le cose
inanimate: nè il freddo, nè il caldo, nè il dolce, nè in generale nessuna cosa sensibile esisterà più se noi non la sentiamo: sì che ad essi accadrà di ripetere il ragionamento di Protagora [2]. E neppure possederà la sensibilità chi non si trovi

(1) Lett.: l'oggetto (πρᾶγμα) dell'arte, il concetto. Questo capitolo e il seguente si attaccano meglio al cap. I.

(2) Cfr. IV. 5-6. Costoro, dunque, accentuano della dottrina protagorea il momento attualistico (nel senso puntualistico, dell'istante temporale). Per quanto riguarda il concetto della possibilità, che costoro fan coincidere con quello della realtà (dell'essere, riannodandosi, così, all'affermazione parmenidea, che esclude

a sentire effettivamente, in atto. Se, quindi, cieco è chi, pur
fornito da natura della vista, non vede quando sarebbe in
condizione di vedere, accadrà che uno stesso, perdurando ad
essere, diventerà molte volte al giorno cieco e sordo. Inoltre, 4
se impotente (1) si deve dire ciò ch'è privato della potenza,
ciò che non è già in divenire sarà impotente a divenire, e
mentisce quindi chi afferma che ciò ch'è impotente a divenire
è o sarà: poichè questo appunto si vuol dire con «impo-
tente». Ma, allora, con questi ragionamenti si sopprimono
il movimento e il divenire: ciò che si trova in uno stato,
sempre starà in quello, e chi è seduto starà seduto sempre,
e chi si siede non potrà alzarsi più: poichè, chi non ha la po-
tenza di alzarsi, è impotente ad alzarsi. Se, dunque, questi 5
son discorsi che non reggono, è manifesto che potenza e atto
non sono la stessa cosa, e poichè, invece, quei discorsi fanno
della potenza e dell'atto una sola cosa, bisogna dire ch'essi
cercano di sopprimere una differenza che non è trascurabile.
Invece, noi diciamo che ben può darsi che qualcosa abbia 6
la potenza di essere, e intanto non sia, e abbia la potenza
di non essere, e intanto sia; e che la cosa sta similmente
per tutte le categorie, onde, ad es., chi ha la potenza di
camminare può anche non camminare, e chi ha la potenza
di non camminare può anche camminare (2). Un essere ha 7
una certa potenza se non c'è nessuna impossibilità ch'egli

---

il non-essere e il divenire), e intorno al significato della testimonianza di Diodoro Crono in proposito (sul quale v. Zeller, II[4]. 1, 269), v. Meier, in *Archiv f. Gesch. d. Philos.*, XIII. 31, e le considerazioni del Ross (a q. l.).

(1) O «impossibile» (ἀδύνατον): qui sono conglobati i due significati, della potenza reale e della possibilità logica; e la tesi vien presentata da A., così: Se impotente (impossibile) è ciò che non può (non ha la potenza di) essere, di questo non si può dire nè che è, nè che sarà: può essere soltanto ciò che attualmente è anche quello che sarà o non sarà. — *Ciò che già non è in divenire*, ciò che non sta accadendo, attuandosi (γιγνόμενον, meglio di γενόμενον).

(2) Ll. 23-24: βαδίζειν e ὄν, invece di βαδίζον e εἶναι (così anche il Ross). Per accentuare di più il concetto di possibilità bisognerebbe tradur quel che segue, così: «Possibile è una cosa se non c'è nessuna impossibilità (nessun assurdo) che abbia luogo l'atto di ciò di cui quella dicesi aver la potenza». Una contaminazione dei due concetti è necessaria ad evitare l'apparenza, almeno verbale, di un circolo vizioso.

traduca in atto ciò di cui dicesi aver la potenza. Voglio dire, ad es., che se uno ha la potenza di sedere e si trovi a dover sedere, non c'è nessuna impossibilità, per lui, di passar all'atto. E similmente se si tratta d'esser mosso o di muovere, di situarsi o di situare, di essere o divenire, di non essere o non divenire.

8 La parola «attività», implicante un rapporto all'entelechia o atto perfetto, sebbene estesa ad altri significati, trae origine principalmente dalla considerazione dei movimenti,
9 poichè sembra che il movimento soprattutto sia attività. Ecco perchè alle cose che non esistono nessuno attribuisce movimento, bensì alcuni altri predicati: si dice, per es., che sono pensabili o desiderabili cose che non esistono; ma non che siano in movimento: e questo perchè, altrimenti, cose che attualmente non esistono dovrebbero già esser in atto. 1047 b
Ben è vero che, delle cose che non esistono, alcune hanno la possibilità di esistere; ma non esistono, in quanto non ancora è cominciato il processo finale che le realizza (1).

Capitolo IV.

1 Ora, se «fornito di potenza» è quel che s'è detto (in quanto ne è una conseguenza) (2), è manifesto che non si può esser nel vero dicendo: questo è possibile, ma non si realizzerà mai: giacchè, in questo modo, ci sfuggirebbe che ci son cose che non posson essere. Prendiamo un esempio: se uno dicesse che la diagonale è possibile misurarla, ma non

---

(1) L'ἐνέργεια sembra, qui (8-9), distinta dalla κίνησις, in quanto questa riguarda il principio di mutamento in altro (1, 5), quella, equivalendo all'ἐντελέχεια (nel primo significato, di cui alla nota 1, 2), è attività che realizza se stessa (come sè o come altra? cfr. XII. 9, 5-6). Il pensabile non esiste *fisicamente*, e però non gli si attribuisce movimento; pure può esistere nel processo di realizzazione dell'attività del pensiero, se questo si pone a pensarlo.

(2) δυνατόν è quando non c'è nessuna impossibilità ecc., come al § 7 del capitolo precedente. — Costoro, attualizzando l'essere parmenideo, sopprimono la distinzione tra ciò che ha e ciò che non ha la potenza di realizzarsi (tra «possibile» e «impossibile»: tutto è possibile, anche se non avverrà mai).

sarà misurata mai, perchè niente vieta che una cosa che può essere o divenire, non sia ora nè in seguito, — costui ragionerebbe come se non ci fossero casi d'impossibilità. Invece, da quel che s'è stabilito dianzi deriva di necessità 2
che, affinchè sia lecito anche solo supporre l'essere o il divenire di una cosa che non esiste ancora, ma è possibile, bisogna ch'essa non racchiuda nulla d'impossibile. Ma nel caso accennato si avrebbe qualcosa d'impossibile: chè la diagonale e il lato non sono commisurabili. Si badi che il 3
falso e l'impossibile non sono la stessa cosa: che tu stia in piedi ora, è falso, ma non è impossibile (1).

E chiaro è, insieme, che se, *A* essendo, è necessaria- 4
mente *B*, allora, se *A* è possibile, dev'essere possibile anche *B*: poichè, se questa possibilità non seguisse di necessità, niente impedirebbe la possibilità ch'esso non sia neppure. Poniamo, ora, che *A* sia possibile. Allora, una volta che *A* è possibile, se si pone che *A* sia realmente, nulla d'impossibile dovrà risultarne. Allora, anche *B* dev'essere reale. Invece, si voleva sostenere ch'è impossibile. Poniamo, allora,

---

(1) Vero e falso possono riguardare soltanto la logica discorsiva (10, 4; VI. 4, 3), ma anche la verità o falsità reale: nel qual ultimo caso, l'impossibile, coincidendo col contraddittorio, è anche il falso (cfr. V. 12, 8-9 e 29, 1). L'impossibile, invece, qui, non è il contraddittorio, semplicemente, ma « ciò che non ha la potenza di realizzarsi ». Il ragionamento mira dunque ad affermare la necessità che la potenza, se è reale, passi (o abbia l'effettiva capacità di passare) all'atto: si realizzi, cioè, quandochessia, poichè non presenta nessuna difficoltà, reale e logica, interna. Così mi par da intendere anche quel che segue, in cui il rapporto tra *A* e *B* non dovrebb'esser pensato come rapporto tra due realtà, ma come rapporto tra due concetti e momenti del processo (potenza e atto) della stessa realtà. (In *Anal. Pr.*, I. 15. 34 a, 5, dove è lo stesso ragionamento, il rapporto è tra premessa e conseguenza nel sillogismo ipotetico). Non si scordi, infatti, che A. qui polemizza contro l'affermazione megarica δυνατὸν μὲν τοδί, οὐκ ἔσται δέ: ch'è inaccettabile, dice A., perchè, dato che *A* e *B* sian due concetti di cui l'uno richiama l'altro, non si può affermare la possibilità o realtà dell'uno senza affermare la possibilità o realtà dell'altro. Il passaggio dalla potenza all'atto è, quindi, logicamente necessario, e anche realmente, data la concezione deterministica universale di A., per il quale ogni processo, essendo in qualche modo sempre già iniziato, deve pervenire al suo compimento; ma, poichè la questione è qui realistica anche in senso empirico, il passaggio o compimento può non esser determinato nel *quando* e nel *come*. Cfr. nota a VI. 3, 4 per il concetto dell'accidente e del caso.

che *B* sia impossibile. Se *B* è impossibile, impossibile necessariamente è anche *A*. Ma s'era posto che *A* fosse possibile: allora, anche *B* è possibile. Se, dunque, *A*, è possibile, anche *B* sarà possibile, dato che *A* e *B* siano in tale relazione che la realtà dell'uno porti di necessità la realtà
5 dell'altro. Se, trovandosi *A B* in quella relazione, la possibilità di *B* non stesse a questo modo, allora neppure *A B* avranno tra loro la relazione che s'era posta. Se, invece, quando *A* è possibile, di necessità anche *B* è possibile, dato che *A* sia reale, sarà necessariamente reale anche *B*: poichè, che l'esser possibile di *B* consegua di necessità se l'essere di *A* è possibile, vuol dire appunto questo: che, dato che *A* sia possibile, quando e come è possibile, anche la possibilità di *B* e il quando e il come di essa son dati.

Capitolo V.

1 Di tutte le potenze che possediamo, parte sono congenite, come quelle dei sensi; parte si acquistano con l'abitudine, come quella di suonar il flauto; ovvero con l'insegnamento, come quella delle arti (1). Quelle che si acquistano con l'abitudine e col ragionamento, esigono di necessità un precedente esercizio dell'attività. Quelle invece che non s'acquistano così, e le potenze passive, di quel precedente esercizio non han bisogno.

2 Una potenza è sempre una potenza determinata a qual- 1046 a
cosa, e in certo tempo, e in certo modo, e con tutte le altre
3 condizioni che debbono far parte della definizione. E ci sono esseri che han potenza di muovere secondo ragione, e di cui le potenze s'accompagnano perciò alla ragione; altri sono sprovvisti di ragione, e le loro potenze sono irrazionali. Le prime necessariamente esistono in esseri animati, le se-

(1) Per es., l'arte del medico. Questo capitolo prosegue l'argomento del cap. 2. E si richiama alla nota dottrina aristotelica dell'atto che precede l'ἕξις (in cui consiste la virtù: etica e dianoetica): v. *Eth. Nic.*, II. 1-5; VI. 1-4.

conde possono esistere negli animati e in quelli inanimati.
Queste ultime potenze son sì fatte che, quando l'agente e il 4
paziente s'incontrano in modo conforme alla loro potenza, di
necessità l'uno agisce e l'altro patisce; per le potenze razio-
nali, invece, tale necessità non c'è. Quelle, infatti, son tutte 5
tali che una di esse può produrre uno solo dei contrari;
queste, invece, entrambi; sì che, se tale necessità valesse
anche per loro, produrrebbero insieme i contrari: il che è
impossibile. Bisogna, allora, che sia qualch'altra cosa quel 6
che decide (1). Voglio dire il desiderio o la scelta razio-
nale: quello dei due contrari che l'animale ragionevole ap-
petisce definitivamente, quello farà, quand'egli si trovi con-
formemente alla sua potenza e in contatto con ciò che può
ricevere la sua azione. Per cui, necessariamente, l'essere 7
che ha potenza conforme a ragione, fa, quando lo desidera,
tutto ciò di cui ha la potenza, e nel modo che l'ha. Egli
ha, tuttavia, tale potenza se il paziente è presente e nelle
condizioni determinate: altrimenti, non potrà operare. Nè 8
c'è bisogno di aggiungere nella determinazione che niente
di fuori faccia impedimento: perchè ognuno ha la potenza
nel modo in cui questa è potenza effettivamente, e questa
non è potenza di operare in qualsiasi modo, ma in condi-
zioni determinate; e in ciò è implicita anche l'esclusione
degl'impedimenti esteriori, in quanto questi sopprimono al-
cune delle condizioni essenziali alla determinazione. E così 9
pure, se uno volesse o desiderasse far nello stesso tempo due
cose diverse o anche opposte, non potrà farle: poichè non
è così ch'egli ha la potenza di fare quelle cose, e non esiste
potenza di farle insieme; egli farà soltanto ciò di cui ha, e
come ha, la potenza (2).

---

(1) Un principio interno, non esterno: la volontà, ossia l'appetito illuminato dalla ragione (principio delle virtù etiche), ovvero la ragione mossa dall'appetito (principio delle virtù dianoetiche): per l'ὄρεξις e la προαίρεσις v. *Eth. Nic.*, VI. 2.

(2) Nota il riflesso della legge dei contrari (IV. 5, 4) nella potenza dell'agire umano, e la determinazione storico-empirica dell'atto volontario, in cui l'antitesi libertà-necessità è risolta nel senso del secondo termine.

Capitolo VI.

1 Dopo aver parlato della potenza considerata in rapporto
al movimento, passiamo a trattare dell'atto per determinare
quel ch'esso è, e i suoi caratteri. Con questo anche la potenza
verrà chiarita, pur che si ponga mente alla distinzione
per cui noi diciamo dotato di potenza non soltanto ciò che
muove naturalmente altro o da altro è mosso, semplicemente
o in modo più determinato, ma anche in un significato diverso:
che è quello pel quale abbiam condotta anche la ricerca
su i precedenti significati.
2 L'atto è l'esistenza stessa dell'oggetto, non nel senso in
cui diciamo ch'è in potenza (noi diciamo ch'è in potenza,
ad es., un Ermete nel legno, o la metà di una linea nella
linea intera, in quanto si può cavarla da questa; e diciamo
che uno è un pensatore anche se non sta speculando, perchè
è in grado di speculare): intendiamo, invece, che sia in atto.
3 Ciò che vogliam dire diventa chiaro ricorrendo a casi particolari,
induttivamente: non bisogna esigere definizione di
tutto, ma bisogna talora contentarsi d'intuire il significato
4 dei termini nel loro rapporto (1). L'atto, dunque, sta alla potenza
come il costruire al saper costruire, l'esser desto al 1048 b
dormire, il guardare al tener chiusi gli occhi pur avendo la
vista, come l'oggetto cavato dalla materia ed elaborato compiutamente
sta alla materia grezza e all'oggetto non ancora
5 finito. Con il primo dei membri di questa differenza intendiamo
che venga determinato l'atto, con il secondo la po-

---

(1) τὸ ἀνάλογον συνορᾶν (ho svolto il concetto di *proporzione*; ma qui è compreso anche quello di *analogia* nel senso più comune). Per il pensiero, cfr. S. Tom. (1826): «Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum: actus autem est de primis simplicibus, unde definiri non potest». Vedemmo già (VIII. 6, 7 n.) un equivalente in A. del moderno «concetto puro». In questo senso, anche, è *anapodittica* la filosofia prima (ma, poi, per lui si tratta di *principii primi* nel senso di ciò ch'è dato immediatamente all'origine del conoscere: cfr. i passi di *Anal. Post.* cit. in nota a I. 9, 34). Pure, per la parte di verità ch'è in tale intuizione, non è giustificata l'accusa ch'egli, per definire certi concetti, ne adoperi altri che già li presuppongono.

tenza. Ma non tutte le cose si dicono in atto nel medesimo 6
significato, salvo che non s'intenda analogicamente, come quando si dice: questo sta in questo o a questo nello stesso modo che quello sta in quello o a quello. Esse, invece, sono in atto, parte, come il movimento in rapporto alla potenza; parte, come la sostanza in rapporto a una certa materia (¹).

Per l'infinito (²), tuttavia, e pel vuoto, e per tutte le cose 7
di questa specie, si parla di potenza e atto in significato diverso da quello, più usuale, di quando diciamo, ad es., che uno guarda, o cammina, o che un oggetto è veduto. Queste affermazioni possono talora corrispondere a una realtà vera e propria: noi diciamo che una cosa si vede, o perchè è veduta effettivamente, o perchè è in condizione d'esser veduta. L'infinito, invece, non è mai in potenza nel senso che possa poi diventare in atto una realtà esistente per se stessa: esso è infinito in potenza per il pensiero. Poichè dal fatto

---

(1) Nel primo caso l'atto (attività) è definito dal rapporto tra due momenti del processo che realizza la forma (questo *a* questo: per es. il materiale grezzo in rapporto alla costruzione della casa, o chi è seduto all'alzarsi e camminare); nel secondo, come attualità della forma determinata (questo *in* questo: la casa esistente, Socrate che cammina). L'ἐνέργεια è qui distinta dalla κίνησις, non nel primo significato dell'ἐντελέχεια (v. nota a 3, 9), ma nel secondo.

(2) Il Ross (II, 252) riassume brevemente, dalla *Phys.* (III. 4-8), la dottrina di A. su l'infinito. L'estensione è infinita, per A., soltanto nel senso della divisibilità: κατὰ διαίρεσιν, non κατὰ πρόσθεσιν (delle sue parti). Il numero, invece, infinito (ἄπειρον, indefinito) κατὰ πρόσθεσιν, nel senso della possibilità di pensarne sempre uno maggiore; non κατὰ διαίρεσιν (chè dividendo si perviene all'ultimo limite, all'unità). E la sua infinità non è reale fuori del suo processo. Il tempo soltanto è infinito κατὰ διαίρεσιν e κ. πρόσθεσιν: infinitamente divisibile e realmente infinito; ma la sua infinità è, come quella del numero, in continuo divenire. — Quanto al *vuoto*, similmente (*Phys.*, IV. 6-9): per quanto una materia si pensi più rarefatta di un'altra, non esiste spazio senza qualche materia.

Si può aggiungere che, proprio per questo rapporto tra spazio e materia, A. concepisce l'estensione come finita; e che il tempo è per lui infinito nel senso in cui è eterno il movimento (cfr. XII. 6, 2), ossia il divenire stesso. E che l'infinità del numero, così come quella dello spazio, è veduta nell'attività del pensiero che si esercita su l'oggetto, per sè, sempre finito. Così pel vuoto: solo col pensiero si può vuotare lo spazio di ogni contenuto. Probabilmente A. polemizza qui contro la dottrina democritea, oltre che contro i presupposti delle argomentazioni zenoniane e le conseguenti applicazioni della scuola megarica. — Un'esposizione della dottrina, tratta spec. dai libri di fisica, è in A. Covotti, *Le teorie dello spazio e del tempo nella filosofia greca fin ad A.* (Pisa, 1897).

che non si trova mai la fine a dividere, si deduce che questo è un atto che ha una realtà puramente potenziale, non che l'infinito abbia una propria attuale esistenza ([1]).

8 Delle azioni che hanno termine ([2]), nessuna ha valore di fine, ma soltanto di mezzi al fine: per es., il termine del dimagrare è la magrezza, e se quel che dimagra si riguarda così, quando è in questo movimento che non ha raggiunto ancora lo scopo per cui il movimento avviene, non si può dire che ciò costituisca un'azione, o, per lo meno, un'azione perfetta: perchè non è questo il fine. Ma quando nel movi-
9 mento si trova il fine, allora esso è anche azione. Per es., l'atto del vedere è quello stesso di aver veduto, quello di pensare e intendere è quello stesso dell'aver pensato e inteso; invece, quello di chi impara non è lo stesso di chi ha imparato, nè quello di chi guarisce è lo stesso di chi è gua-
10 rito. L'atto del ben vivere è quello stesso dell'aver vissuto bene, e quello dell'esser felice è lo stesso in chi fu felice. Altrimenti, bisognerebbe una volta arrivare al termine del movimento, come quando si fa la cura di dimagrare. Qui, invece, no: chè si seguita a vivere, sebbene si sia vissuto

---

(1) Non ostante l'incertezza (l'infinito, in quanto indefinito, ha pure una sua esistenza), è chiaro ad A. che il concetto d'un infinito attuato è contradittorio (onde si fa strada il sospetto che la vera infinità è soltanto del pensiero). Cfr. XI. 10. Il Bonitz accusa A. perchè, mentre prima aveva definita la potenza, contro i Megarici, come capacità di attuarsi, l'attribuisce qui, *mira levitate*, a un oggetto che tale capacità non ha. Ma l'infinito non è un oggetto nel senso delle cose, intorno alle quali verte la disputa precedente. E in ogni modo era da notare con meraviglia anche il lato profondo, messo allo scoperto da A., in tale contraddizione.

(2) Il brano seguente, sebbene il pensiero dominante sia abbastanza trasparente, è nel testo tra i più guasti di tutta la Metafisica. Esso manca nel codice parigino E (sec. X), nel commento di Alessandro e in quello di S. Tommaso, e nella traduzione del Bessarione. C'è nel codice laurenziano Ab (sec. XII). Accogliendo alcune congetture del Bonitz (p. 397) sul testo, si può intendere così: il dimagrare ha per fine la salute, non il fatto della magrezza a cui pon capo il movimento del dimagrare; e se azione o attività è aver il *fine ultimo* in sè, soltanto l'atto che non si esaurisce in un termine o fine particolare, ma rimane essenzialmente identico a sè attraverso i momenti del processo, è perfetto, ed è vera e propria attività formale: tale è l'atto del vedere, del pensare, del vivere, della felicità. Così la perfezione dell'ἐντελέχεια (nel secondo significato) abbassa a κίνησις ogni altra forma di attività (anche quella dell'apprendere).

già. Di questi processi, dunque, gli uni son da dire movi- 11
menti, gli altri attività; poichè ogni movimento è imperfetto:
il dimagrare, l'apprendere, il camminare, il costruire: i quali
sono, appunto, movimenti, e però incompiuti. Infatti non è 12
possibile che coincida il passeggiare con l'aver passeggiato,
il costruire con l'aver costruito, il divenire con l'esser divenuto,
o il muoversi e l'essersi mosso, e il muovere e l'aver
mosso: chè son cose diverse. Invece, l'atto del vedere e
quello d'aver visto, del pensare e dell'aver pensato, coincidono.
Ora, un processo di quest'ultima specie io lo chiamo
attività; l'altro, movimento.

Capitolo VII.

Da queste e altre simili considerazioni crediamo chiarito 1
quel ch'è l'essere in atto e i suoi caratteri. Ora vogliamo
determinare quando ciascuna cosa è in potenza, e quando
non è: poichè non in qualsivoglia tempo è tale. Per es.,
1049 a la terra è in potenza già un uomo, o non ancora, ma piuttosto
quando già è divenuta sperma? E forse neppur allora.
Avviene qui come per la salute: non ogni cosa può esser
guarita o dalla medicina o da sè spontaneamente, ma ci vuol
qualcosa che abbia tale potenza, e cioè abbia già la salute
in potenza. Per le cose che dipendono dal pensiero si può 2
definir la questione così: esse passano dall'essere in potenza
all'atto, quando siano volute e niente faccia impedimento
dal di fuori; e dall'altra parte, in chi ha da guarire, niente
faccia impedimento di quel ch'è in lui (1). Dicasi similmente 3
di ciò che deve diventare una casa: esso è una casa in po-

(1) Alessandro (582, 12): «Per es., il medico conduce il malato dalla potenza alla salute, quando se lo sia proposto e non ci siano impedimenti esteriori: il luogo, il tempo, ecc.: così dunque si dovrà definire l'atto dell'agente razionale; quello del paziente, invece, dal non esserci impedimenti interiori: perchè un malato guarisca, si richiede, infatti, che tutte le sue membra siano in condizione idonea a ricevere la salute».

tenza se niente faccia impedimento di quel ch'è in esso, sì che alla materia che deve diventar casa, non ci sia nulla da aggiungere, nè da togliere o mutare. E altrettanto dicasi per tutte le altre cose di cui il principio generatore è fuori.
4 Per quelle, invece, di cui il principio generatore è in loro, esse hanno tale potenza allorquando, nessun ostacolo intervenendo di fuori, si realizzeranno da sè. Lo sperma, ad es., non ancora ha tale potenza, abbisognando di passare in altro e trasformarsi. Solo quando una cosa sia in grado di realizzarsi per un principio suo proprio, si può dire ch'è già in potenza: lo sperma, invece, ha bisogno d'un altro principio (1): così come la terra non ancora è statua in potenza, ma deve trasformarsi e divenir bronzo.
5 Come ognuno può notare, dell'oggetto non diciamo ch'è questo (in cui è in potenza), ma ch'è fatto di questo: l'armadio, poniamo, non è legno, ma di legno; e il legno non è terra, ma di terra; e la terra, a sua volta, se deriva da altro, non è quest'altro, ma è fatta di quest'altro. E quest'altro è sempre, propriamente, la potenza di quel che vien subito dopo: per cui, ad es., l'armadio non è terra, nè di terra, ma di legno: chè questo è armadio in potenza, e questa è propriamente la materia dell'armadio (dell'armadio in generale, il legno in generale; di questo armadio particolare,
6 questo legno particolare). Che se s'incontra qualcosa di primitivo, che non venga più denominato da altro come fatto di esso, allora quello è la materia prima: se, per es., la terra è di aria, e l'aria è di fuoco, e il fuoco non venisse denominato da altro, allora il fuoco sarebbe la materia prima (2).
7 Questa, poi, soltanto se diviene qualcosa di determinato, è sostanza. Infatti, in questo differisce il sostrato o soggetto:

---

(1) Il risultato dell'unione è, poi, propriamente, la materia come potenza concreta dell'essere umano (come principio già del processo generatore).

(2) La quale ha, quindi, sempre qualche determinazione: soltanto in rapporto a ciò che diventerà (poniamo, l'aria), è materia priva di forma. Ho seguito nel testo l'emendamento proposto dal Christ (conforme ad Aless., 583, 24). Per 5-6, cfr. VII. 7, 13-16.

secondo ch'è, o no, un «che determinato» (1). Il sostrato 8
delle affezioni è, ad es., un uomo, un corpo, un'anima; e affezioni sono l'esser musico o bianco. E quando la musica diviene nell'uomo, noi non diciamo che egli è la musica, ma musico, così come non diciamo ch'egli è la bianchezza, ma bianco, non è la passeggiata o il movimento, ma passeggia o si muove: così come dianzi dicevamo di un oggetto ch'esso è fatto di questo o quello. In tutti i casi di questo genere il sostrato ultimo è la sostanza. In quelli, invece, in cui non 9
si tratta di un'affezione, ma quel che vien predicato è una forma e alcunchè determinato, allora l'ultimo sostrato è la materia o sostanza materialmente considerata. In ogni caso, 10
si conchiude che drittamente l'oggetto, che diciamo fatto così
1049 b o così, prende questa denominazione dalla materia e dalle affezioni: perchè quella e queste sono indeterminate (2).

Quando, dunque, si deve dire che un oggetto è in po- 11
tenza, e quando no, — s'è detto.

Capitolo VIII.

Dopo quanto fu determinato dei vari significati in cui si 1
parla di priorità (3), risulta chiaro che l'atto è prima della potenza. E intendo non soltanto della potenza che fu da noi definita come principio di mutamento in altro o in sè in quanto altro; ma, in generale, di ogni principio di movimento

---

(1) Alla l. 28: καθ' οὗ (invece di καθόλου): proposto dall'Apelt, accolto dal Ross. Il sostrato, o soggetto, o è un τόδε τι, sostanza ch'è il soggetto delle determinazioni secondarie; ovvero è la materia, di cui si predica la determinazione essenziale, la forma. Cfr. VII. 3, 7 e 13, 1.

(2) «Il bianco», o la bianchezza, è un indeterminato, se non venga aggiunto (aggettivamente, come per la materia) a «uomo», o a «Socrate».

(3) Lib. V. 11. Per quel che segue, cfr. *De Caelo*, III. 2. 301 b, 17: «La natura è principio del movimento immanente alla cosa stessa; potenza, invece, è principio di movimento in altro in quanto altro» (o in sè in quanto altro). Sarà, dunque, immanente alla cosa in quanto sè? Ma, da un lato, l'alterità è necessaria al movimento; dall'altro, come parlare di un *sè* della cosa? A. si limita a porre, qui come altrove, entrambe le esigenze: la *dualità* dei termini, e l'*unità* del processo (equivalente, per A., all'*identità* dei termini: cfr. anche 1, 7-10).

o d'inerzia. La natura, infatti, appartiene allo stesso genere della potenza, come quella ch'è principio di movimento, sebbene non in altro, ma nella cosa in quanto è essa stessa.
2 Di ogni potenza, dunque, così intesa, l'atto è prima, e pel concetto e per la sostanza; per il tempo, in un senso sì, in un senso no.

3 Che sia prima quanto al concetto, è evidente, poichè fornito di potenza, nel senso originario del termine, è ciò che ha la possibilità di passare all'atto: per es., chiamiamo costruttore chi ha la potenza di costruire, veggente chi è in grado di vedere, e visibile ciò che si può vedere: così dicasi per gli altri casi. Sì che necessariamente il concetto di atto precede quello di potenza, e la conoscenza dell'uno quella dell'altro.

4 Esso, poi, è prima quanto al tempo in questo senso: l'individuo attivo è prima di quello in potenza in quanto è lo stesso per la specie; invece, considerato nella sua identità
5 numerica, è prima in potenza, e poi in atto. Mi spiego: di quest'uomo qui ch'è già in atto, o di questo frumento o di quest'occhio che vede, c'è prima, in tempo, la materia, il seme, la facoltà visiva, i quali sono uomo, frumento, occhio che vede, in potenza, non ancora in atto. Tuttavia li precedettero altri esseri in atto, dai quali essi furono generati.
6 Poichè sempre dall'ente in potenza si passa all'ente in atto in virtù di un ente in atto: ad es., l'uomo vien dall'uomo, il musico vien dal musico. Sempre deve precedere un motore, e questo è già in atto. Abbiamo già visto ne' ragionamenti intorno alla sostanza (1) che ogni cosa che diviene, diviene qualcosa, da qualcosa, e per opera di qualcosa ch'è della stessa specie di essa.

7 Per cui si vede anche l'impossibilità che uno divenga costruttore se non ha mai costruito nulla, o citaredo senza aver mai suonato la cetra: poichè chi vuol imparare a suonar la cetra, suonandola, impara a suonarla. E similmente per
8 ogni arte. Di qui prese nascimento l'argomentazione sofistica

(1) Lib. VII. 7-8.

che non c'è bisogno di possedere la scienza per fare ciò di
cui questa tratta [1], perchè, finchè uno impara la scienza,
non la possiede. Se non che, come di ciò che diviene qual- 9
cosa già dev'essere divenuta, e in generale di ciò che si
muove qualcosa deve già essersi mossa (questo punto fu illu-
1050 a strato nei libri intorno al movimento) [2]; così, chi apprende
una cosa, deve necessariamente conoscerla già in parte.
Anche per questa via, dunque, risulta chiaro che l'atto, pur 10
da questo lato, del processo generativo e del tempo, è prima
della potenza.

Ma anche in riguardo alla sostanza l'atto è prima della 11
potenza: prima di tutto, perchè quel che pel divenire è ul-
timo, per la forma sostanziale è prima: per es., l'adulto è
anteriore al fanciullo, e l'uomo allo sperma: l'uno ha già
realizzata la specie che l'altro non ha ancora. In secondo 12
luogo, ogni cosa che diviene muove verso un principio e
un fine: lo scopo di una cosa ha valore di principio, e il
divenire è per il fine: questo fine è l'atto, ed è in grazia
di esso che si pone la potenza: chè l'animale non vede a
fin d'aver la vista, ma ha la vista per vedere. Similmente, 13
anche l'arte del costruire c'è per il costruire, e l'abito spe-
culativo per lo speculare: e non è già che gli uomini spe-
culino per aver l'abito speculativo: salvo il caso di coloro

---

(1) Lett.: «che chi non possiede la scienza può far ciò di cui questa tratta»: per es., sonare la cetra. Cfr. *Eth. Nic.*, II. 1 e 3. La scienza è in atto nel maestro (col quale, in certo modo, fa tutt'uno lo scolaro). Nota il solito avvicinamento della produzione naturale a quella umana (consapevole).

(2) *Phys.*, VI. 6. Anche nell'individuo, dunque, se si guarda al processo in sè dell'attività (superando il dualismo tra l'esterno e l'interno), l'atto precede la potenza (questa è già attività). Chè, come il sapere vien dal sapere (cfr. I. 9, 34; *Anal. Post.*, I. 1. 71 a, 1), così l'attività non può venir che dall'attività stessa. Inavvertitamente A. sorpassa la distinzione posta al § 4 tra l'individuo e la specie empiricamente intesi (termini da lui stesso riconosciuti astratti altrove) e il significato meramente cronologico del tempo (in cui l'argomentazione, come ognun sa, non può esser conchiudente): questo gli si fa equivalente al divenire sostanziale dell'individuo come suo svolgimento interno (conforme al concetto di φύσις al § 1). Cfr. note a 6, 7 e VII. 1, 4. — Le considerazioni che seguono, riguardano l'atto come principio finale e formale del processo stesso di svolgimento, secondo il canone fondamentale di A., onde ciò che in esso è posteriore spiega quel che vien prima.

che lo fanno per esercitarsi, dei quali si può dire ch'essi non speculino veramente, tranne che in certo senso, o che di speculare non sentono ancora veramente il bisogno (1).

14 Inoltre, la materia è in potenza perchè può pervenire alla forma; ma quando sia in atto, allora è già formata. E così dicasi delle altre cose, anche di quelle di cui il fine è il movimento (2): onde, in quel modo che gl' insegnanti pensano d'aver raggiunto lo scopo quando han potuto mostrare lo scolaro in azione, così fa anche la natura. Se così non avvenisse, sarebbe il caso dell' Ermete di Pausone: anche la scienza, come
15 quella statua, non si saprebbe se è fuori o dentro (3). Poichè l'azione è fine, e l'atto è azione: per cui il nome stesso di atto (4) si dice in rapporto all'azione, ed esprime la ten-
16 denza alla realizzazione finale. In alcuni casi, poi, il fine ultimo è nell'uso stesso della potenza, per es., della vista è il vedere, e niun'altra opera si attende dalla vista fuori di questa. In altri casi, si realizza qualcos'altro oltre l'atto: per es., per l'arte del costruire c'è la casa oltre l'atto del costruire. Tuttavia non si può dire che l'atto sia meno il fine della potenza in questo caso, e più in quello (5): poichè l'atto del costruire si esercita nell'oggetto che vien costruito,
17 e il suo processo si realizza insieme con la casa. In quelle

---

(1) Queste parole «quomodo sint interpretanda, equidem me non intelligere confiteor». Bonitz (p. 403); anche per il Ross (II, 262) sono «excessively difficult». Mi sono avvicinato al Lasson (p. 154).

(2) ... stesso: com'è il caso dell'apprendere (in cui non c'è una materia che attende di passare nella forma, come per la casa); o del vedere (in cui il fine ultimo è l'uso stesso della potenza).

(3) «Questo Pausone, statuario, fece un'immagine di Ermete in una certa pietra, e chi guardava vedeva nella pietra Ermete; ma non era chiaro se fosse fuori della pietra o dentro di essa»: Aless. (588, 29). Ma Pausone era un pittore (avrà Aless. pensato a III. 5, 9; V. 7, 7, ecc?). Secondo il Ross, si trattava di un'illusione pittorica. — *Se è* (soltanto) *fuori* (il sapere: come un'abilità verbale); oppure: *se è* (soltanto) *dentro* (come mera potenza).

(4) azione: ἔργον; atto: ἐνέργεια; realizzazione finale: ἐντελέχεια.

(5) Nel secondo caso pare che il fine della potenza non sia l'atto (il costruire), ma il fatto (la casa). Ma non è così, dice A.: «quia ipsa actio est in facto, ut aedificatio in eo quod aedificatur. Et aedificatio simul fit et habet esse cum domo»: S. Tom. (1863). Gli altri (meno bene) intendono: Nel primo caso (del vedere) l'atto è fine; nel secondo (del costruire) è fine più della mera potenza.

cose, quindi, in cui vien prodotto qualcos'altro oltre l'uso
della potenza, in esse l'atto si mostra in ciò che vien fatto:
per es., il costruire nel costruito, il tessere nel tessuto, e
similmente per altre cose; e, in generale, l'atto del movi-
mento è in ciò che vien mosso. Quando, invece, non c'è 18
qualche altra opera oltre l'atto, questo è tutto nel soggetto
stesso dell'attività: per es., il vedere nel veggente, il pen-
1050 b sare nel pensante, la vita nell'anima, e però anche la feli-
cità: la quale, infatti, è una vita d'una certa specie. Con- 19
chiudendo, è evidente che la sostanza e la specie sono atto.
E, secondo lo stesso discorso, è evidente che, per la sostanza,
l'atto è anteriore alla potenza; per il tempo poi, come ab-
biam detto, si concepisce sempre un atto avanti l'altro, fino
a quello del Motore primo ed eterno.

Ma l'atto è primo anche in un più alto senso: perchè 20
l'eterno è, per la sostanza, prima di ciò ch'è corruttibile,
e nulla di ciò ch'è eterno è in potenza soltanto. La ragione 21
è questa: ogni potenza è potenza di entrambi insieme i con-
traditorii, in quanto — mentre il non poter essere non può
esistere come proprietà di nulla — ogni potenza reale, invece,
può anche non esser in atto. Quindi, ciò che ha la potenza
di essere può essere e anche non essere. Ma ciò che può
non essere può darsi che non sia, e ciò che può darsi che
non sia è corruttibile, o in senso assoluto, o per quel che
di esso dicesi che può non essere: relativamente al luogo,
ad es., o alla quantità, o alle qualità. Corruttibile, in senso 22
assoluto, è una cosa, se corruttibile è la sua sostanza. Ora,
niuna delle cose assolutamente incorruttibili è, in quel senso,
un essere in potenza, sebbene nulla impedisca che tale sia
per qualche rispetto (1): per una qualità, ad es., o per il
luogo. Le cose incorruttibili, dunque, sono attuali. E neppure 23
le cose necessarie posson esser in potenza, e nondimeno esse
sono originariamente (2) esistenti: chè, se queste non esistes-

(1) ἁπλῶς φθαρτόν = φθ. κατὰ οὐσίαν (nascere e perire); in senso relativo (κατὰ τί), ciò che muta di quantità, di qualità o di luogo. Cfr. VIII. 1, 8 (e nota).

(2) πρῶτα: è probabile che queste cose necessarie siano i principii primi in senso logico e insieme reale.

24 sero, nulla esisterebbe. E se c'è un movimento che sia eterno,
neppur esso è in potenza; e se esiste un essere eternamente
mosso, non è possibile che sia mosso in potenza, salvo che
non ci si riferisca a un punto di partenza o di arrivo (1):
chè per questa specie di movimento può bene ammettersi
25 che sia provvisto d'una materia. Per questa ragione è sempre
in attività il Sole, e gli Astri, e il Cielo tutto quanto, e non
c'è da temere che mai si fermino, come han paura i Fi-
sici (2): chè il loro operare non li stanca. E non li stanca
perchè il loro movimento non riguarda, come quello delle
cose corruttibili, la possibilità dell'una o dell'altra parte della
contradizione (3), che renderebbe faticosa la continuità del
26 movimento. Causa di tal fatica negli esseri corruttibili è
l'essere materiale, e potenziale, non attuale, della sostanza.
Pure, anche le cose mutevoli, come la terra e il fuoco, si
sforzano d'imitare quelle incorruttibili: anch'esse, infatti,
hanno in sè e per sè il movimento (4), onde sono in continua
27 attività. Ma le altre potenze, di cui s'è ragionato, son ca-
paci di contradizione in quanto, quel che ha potenza di muover
così, può muovere anche non così: quelle, s'intende che agi-
scono secondo ragione. Le potenze irrazionali, invece, son
capaci di contradizione solo in quanto possono esser presenti
o assenti (5).

---

(1) « Quia licet non sit in potentia ad moveri simpliciter, est tamen in potentia ad hoc vel ad illud ubi »: S. Tom. (1876). Per la materia meramente τοπική, v. n. cit. dianzi a VIII. 1, 8.

(2) Sembra alluda specialmente ad Empedocle: cfr. *De Caelo*, II. 1, 284 a, 24.

(3) L'essere e il non-essere, tra i quali ha luogo il nascere-perire (mutamento sostanziale).

(4) « Il movimento è una specie di vita in tutti gli esseri costituiti naturalmente » (*Phys.*, VIII. 1.250 b, 14). E in *De Gen. et Corr.*, II. 10. 337 a, 2: « Anche le altre cose, quante si mutano le une nelle altre, per es. i corpi semplici, imitano il movimento di traslazione circolare ». Ovvero, si accenna alla continuità del movimento (spaziale) degli elementi in generale (Aless., 593, 12); o a quello in giù della terra, in su del fuoco (v. Ross, a q. l.).

(5) Ciò ch'è salubre produce sempre e soltanto la salute, ma può esserci, e anche non esserci (e in questo caso non produrla). Cfr. cap. 2, 4 e 5, 4-5. La possibilità logica (contraddizione) e quella reale (contrarietà) si alternano in questo paragrafo, come nel 21. Per entrambi i p. d. v. si distinguono queste *altre* potenze dalle precedenti (eterne).

Sia pure, dunque, che esistano certe nature o sostanze 28
del genere di quelle che sostengono coloro che dei concetti fanno altrettante Idee; ma chi fa della scienza esisterà con
1051 a maggior ragione della scienza in sè, e ciò che si muove molto più che l'idea del movimento: poichè questi esseri sono a maggior titolo attività, e quelle idee, invece, sono meramente loro potenze.

Che, dunque, l'atto è prima della potenza e di ogni prin- 29
cipio di mutamento, è manifesto.

Capitolo IX.

Che poi, in confronto alla potenza del bene l'atto sia mi- 1
gliore e più degno di onore, si vedrà da quanto segue. Tutto ciò che noi diciamo esser in potenza, ha il potere di realizzare l'uno e l'altro contrario ugualmente: quel che diciamo, ad es., poter esser sano, è lo stesso che può anche esser malato, ed ha la potenza delle due cose insieme: poichè la potenza di esser sano è la stessa di quella di esser malato, così come quella di esser in riposo o in movimento, di costruire o di abbattere, di esser costruito o abbattuto. Ma se il potere dei contrari si trova ad esser insieme, è impossibile, poi, che questi esistano insieme, ed è impossibile che si trovi insieme la loro attualità, per es., che uno sia sano e malato insieme. Di qui vien la necessità che soltanto uno dei contrari realizzi il bene, laddove la potenza è di entrambi similmente, o di nessuno dei due. L'atto è, dunque, mi-
gliore. Che se si tratta del male, la compiutezza dell'atto 2
dovrà, necessariamente, esser peggiore della potenza: chè questa è tanto al bene quanto al male, medesimamente (1).

(1) L'atto, per sè, è perfezione, sempre, anche se di cose cattive: cfr. V. 16. 2. Qui, del resto, si parla di perfezione naturale, non morale. Cfr. l'ἀρετὴ φυσική in *Eth. Nic.*, II. 6. 1106 a, 15: «Ogni virtù perfeziona il ben condursi di ciò di cui è virtù e rende pregevole la sua operazione: per es., la virtù dell'occhio fa l'occhio valente e valente l'operazione sua; parimenti la virtù del

3 È evidente, quindi, che il male non esiste fuori delle cose quaggiù, poichè esso esiste, per natura, posteriormente alla potenza. Ed anche questo è evidente: che ne' principii primi e negli esseri eterni non han luogo nè il male, nè mancamento, nè corruzione (anche la corruzione è una specie di male).

4 Anche i teoremi geometrici si trovano per mezzo dell'attività, poichè si trovano facendo delle divisioni (1). Se queste fossero già eseguite, quelli sarebbero evidenti. Così, sono soltanto in potenza. Ad es.: perchè gli angoli del triangolo fan due retti? Si sa che gli angoli in ogni punto d'una linea sono uguali a due retti: se, dunque, fosse già tirata la parallela a un lato (2), la cosa sarebbe chiara al primo colpo d'oc-
5 chio. Perchè l'angolo nel semicerchio è sempre retto? Per questo che, quando dei tre segmenti uguali, di cui due formano la base, si è elevato il terzo perpendicolare dal centro al vertice, chi già sa che la somma degli angoli è di due retti, vede subito chiaro (3).

---

cavallo fa il cavallo valente e buono al corso e a portare il cavaliere e a sostenere l'impeto dei nemici». Non opportuno, quindi, il rilievo del Bonitz (p. 407): «iudicium morale de bono et mali immisceri falso iis rebus, a quibus illud est alienum». Nè è erroneo il ragionamento che segue, come pensano il B. e il Ross (II, 268), se si tien presente il passaggio, abituale in A., alla posizione oggettivistica, onde gli atti risultan graduati in corrispondenza delle cose stesse e delle loro potenze (assolutamente buone, come quelle incorruttibili; capaci di esser buone o cattive, o sempre cattive, come quelle corruttibili). E τὰ πράγματα (ch'io ho tradotto: «le cose di quaggiù») non oppongono le cose cattive in generale all'Idea del male (come Aless. e i moderni intendono): chè il discorso varrebbe anche per l'Idea del Bene; ma le cose corruttibili alle incorruttibili.

(1) διαιροῦντες: ch'è operazione affine all'ἀναλύειν (benchè qui prevalga il senso costruttivo), in cui consiste l'attività della διάνοια. V. passo di *Eth. Nic.*, citata in nota a VII. 7, 7. E ric. il metodo dieretico di Platone.

(2) Dall'estremo della base, e prolungando questa (come nella nota dimostrazione di Euclide).

(3) Vede subito chiaro che i due triangoli uguali, in cui è stato scomposto quello inscritto nel semicerchio, sono rettangoli isosceli, sì che l'angolo intero alla circonferenza risulta di due metà di un retto. A. sceglie il caso più evidente (perchè gl'isosceli son qui rettangoli); ma, com'è noto, il metodo di dimostrazione è lo stesso anche per gli altri casi (congiungendo il centro del cerchio col vertice del triangolo si ottengono pur sempre due isosceli, con due retti al centro, e due coppie di angoli uguali). — *Dei tre segmenti uguali* due formano il diametro, il terzo è il raggio perpendicolare alzato dal centro.

In conchiusione, è manifesto, che ciò ch'è in potenza noi veniamo a scoprirlo riportandolo (1) all'atto. E la ragione di ciò è che intendere è attualizzare. Onde dall'atto vien la potenza. E perciò, anche, le cose le conosce chi le fa. L'atto è posteriore alla potenza nel divenire soltanto dell'individuo numericamente considerato. 6

Capitolo X (2).

Dell'essere e non-essere si parla o riferendosi alle figure 1
1051 b delle categorie, ovvero alla distinzione di potenza e atto per ogni cosa che in esse si predica, e pel suo contrario (3); o, anche, in quanto vero e falso nel lor più proprio significato.

In quest'ultimo senso l'essere è considerato nelle cose in 2
quanto può essere composto o diviso. Per la qual cosa è nel vero colui che pensa esser diviso ciò ch'è diviso, e composto ciò ch'è composto; è nel falso, invece, chi pensa altrimenti
di come le cose stanno. Ora, si chiede: Esiste o non esiste, 3

---

(1) O *portandolo*? Il Ross preferisce ἀγόμενα ad ἀναγόμενα. Ma, comunque si preferisca, il problema è lo stesso, e involge tutto il pensiero aristotelico in un nodo che può, giustamente, sembrare insolubile. La verità del teorema, come ogni verità, vien da noi «scoperta» in quanto già c'è. Ed è in atto, in sè, sebbene soltanto in potenza per noi in quanto la dobbiamo ancora scoprire; e la scopriamo riconducendola a quell'atto in cui il nostro intenderla coincide con l'esser suo stesso: sì che la dualità, in questo punto, cessa, e noi possiamo anche dire che l'abbiamo conosciuta perchè l'abbiamo prodotta (*sa chi fa*). — *Intendere è attualizzare*: νόησις ἡ ἐνέργεια (meglio, col Ross: ἡ νόησις ἐνέρ.: altrimenti, bisognerebbe forse intendere che l'atto dell'oggetto è un atto del νοῦς stesso: il che è *troppo* vero per essor asserito, così semplicemente, da A. qui). — *Per l'individuo numericamente considerato*, v. capitolo precedente, 4.

(2) È dubbio che questo capitolo sia stato scritto originariamente per esser posto a questo punto. I richiami a V. 7, 4-7 e a VI. 2, 1-3 e 4, 4 non sono decisivi su ciò. Cfr. Jaeger (*Entst.*, 49; *Arist.*, 211). Invero, il rapporto tra il pensiero discorsivo e la verità reale, tra l'unità del τηε e l'atto di apprenderlo, non è questione estranea all'argomento dei libri VII (cfr. Sommario per capp. 4 e 10), VIII (capp. 3 e 6), IX (4, 3 e capp. 8 e 9). Dianzi s'è pur trattato di quelle sostanze semplici ed eterne delle quali si ripiglia qui a parlare. Ma è il tono che, soprattutto, non si accorda con quello complessivo della ricerca precedente.

(3) Il non-essere di ogni cosa in ogni categoria. — *Nel lor più proprio significato*: il testo vuole forse «nel *suo* più proprio s.», riferito all'essere. Ma cfr. VI. 4, 4; nè sarebbe conforme al modo di pensare di A., sembra.

quel che noi intendiamo per vero o per falso? Bisogna bene che sappiamo quel che diciamo.

4 Considera, infatti, che, non perchè noi ti reputiamo bianco, tu sei bianco davvero; ma, all'incontro, perchè tu sei bianco,
5 pensiamo il vero noi che ti diciamo bianco. Orbene, l'essere di alcune cose è sempre unito e non può mai venir diviso, in altre invece è sempre diviso e non può mai congiungersi, in altre infine può trovarsi ne' due modi opposti [1]. Se, dunque, l'essere di una cosa consiste nella composizione sì da formare un'unità, e il suo non-essere nella divisione sì da formare una molteplicità, nelle cose che possono trovarsi in entrambi i modi la medesima affermazione può esser vera e falsa, potendo ben avvenire che una volta si sia nel vero, e un'altra nel falso. Invece, nelle cose che non possono esser altrimenti di quel che sono, non avviene che una volta si sia nel vero e un'altra nel falso, ma si è sempre o nel vero o nel falso.

6 Ma quando l'essere di una cosa è semplice [2], in che consiste il suo essere o non essere, e come di essa si può dire il vero o il falso? Chè non è già componibile o scomponibile, sì che esista quando c'è la composizione e non esista quando c'è la divisione (come è il caso del legno di color bianco, o della diagonale che non è commensurabile). Qui il vero e il falso non può aver luogo nello stesso modo che nelle cose dette prima [3], e, come il vero, così anche

---

(1) Es: il triangolo e l'uguaglianza della somma degli angoli a due retti; la diagonale e la sua commensurabilità al lato del quadrato; Socrate e il suo camminare. V. per quel che segue, note a V. 29 e VI. 4: in questo secondo venne accentuata sul primo la soggettività della sintesi-dieresi, in cui consiste il giudizio affermativo o negativo, e il vero o falso; qui si ricerca, invece, con un passo ulteriore sul secondo, la corrispondenza oggettiva a quel principio logico-soggettivo.

(2) Si potrebbe intendere delle pure essenze in generale, in sè e per sè, e delle categorie (cfr. VIII. 6, 7-8), e dei principii primi nel senso gnoseologico (IX. 8, 23); ma anche, e forse meglio, in senso esistenziale, degli esseri immateriali (cfr. VII. 16, 7).

(3) Comprese (come l'esempio della diagonale dimostra) quelle che sono *sempre* vere o false nel giudizio. Qui vero = intendere (e il suo oggetto); falso = non intendere, ignorare.

l'essere non può avere qui lo stesso significato che là. In 7
queste cose è possibile la verità e l'errore soltanto nel senso
che coglierle [1] è già enunciarne la verità (enunciare non è
lo stesso che affermare), non coglierle vuol dire ignorarle.
Sbagliarsi sull'essenza di una cosa non è possibile tranne
che per accidente, e così pure non ci si può sbagliare per
quelle sostanze che non sono composte, perchè sono tutte in
atto, e non in potenza: chè, altrimenti, si genererebbero e
perirebbero, laddove l'essere che è in sè e per sè, non ri-
cevendo il suo essere da altro, non nasce e non muore. In 8
conchiusione, quando l'essere delle cose è ciò che è, in atto,
su esso non è possibile ingannarsi: si può soltanto intendere
o non intendere. Tuttavia, si può chiedere ciò che esse sono,
se l'essenza loro è tale, o no.

Per l'essere nel senso del vero e il non essere in quello 9
del falso, si ha, dunque, nell'un caso, il vero se c'è una
composizione, il falso se questa non c'è; nell'altro caso, se
1052 a il suo essere è il suo stesso esser vero, e se non è così, nep-
pure è [2]. Chè la verità sua consiste nell'intenderla, e il
falso o l'inganno non ha luogo. Ci può essere ignoranza, ma
non come una cecità, chè, allora, vorrebbe dire che uno non
ha addirittura la facoltà d'intendere.

---

(1) θιγεῖν, toccare. Cfr. XII. 7. 1072 b, 21 (§ 7). È l'apprensione immediata del vero e reale: così anche l'atto dell'αἴσθησις (cfr. IV. 5, 19). E cfr. anche *De An.*, III. 6. 430 b, 26-30: dove pure si accenna alla φάσις come distinta dalla κατάφασις; cfr. *De interpr.*, 6. 17 a, 25: « Affermare è enunciare qualcosa di qualcosa ». Infatti, nel paragrafo seguente, si concede di *chiedere ciò che esse sono* (cfr. VII. 4, 13). La distinzione dei termini (del discorso in generale e di quello che ha valore propriamente logico) non è mantenuta altrove. — Chi chiede, non sa nel senso che non si rende conto ancora, e però può sbagliare *per accidente*.

(2) Passo molto tormentato dagl'interpreti. Mi sono ispirato a S. Tom. (1915): « Alio vero modo in rebus simplicibus verum est, si id quod est vere ens, i. e. quod est ipsum quod quid est, i. e. substantia rei simplex, sic est sicut intelligitur; si vero non est ita sicut intelligitur, non est verum (in intellectu) ». Toglierei queste ultime parole. In A., inoltre, l'equivalenza della verità del pensiero all'essere dell'oggetto è posta più immediatamente, anzi sottintesa più che espressa (di qui una causa dell'oscurità del passo, il quale, in sostanza, sembra voler affermare che per gli esseri semplici, così come per la νόησις, esiste la verità, non l'errore: vero e falso, riguardo a essi, equivale ad esistere o non esistere).

10 Anche in riguardo agli enti immobili, finchè uno li con-
sidera tali, non è possibile, evidentemente, cadere in errore
quanto al tempo. Mi spiego: a meno che uno non pensi
che la natura del triangolo possa mutare, non potrà pen-
sare che una volta la somma de' suoi angoli è uguale a due
retti, e un'altra no (altrimenti, la sua natura muterebbe).
11 Invece, può darsi che nello stesso genere reputi che un og-
getto sia in un modo e un altro in un altro: ad es., che dei
numeri pari nessuno sia primo, ovvero qualcuno sì e altri
12 no ([1]). Ma quando si tratta di un unico oggetto, questo non
è mai possibile, perchè non si potrà già credere che sia ora
in un modo e ora in un altro; ma, riguardo a esso, si sarà
nella verità o nell'errore nel senso che esso rimane eterna-
mente uguale.

---

(1) Ovvero, che il due sia primo, gli altri no (giustamente, se dei pari; non così, se dei numeri in generale). Se l'oggetto è unico, per es. un tal numero, non il numero in generale, neppure tale errore è possibile: il giudizio nostro (vero o falso) implica ch'esso è sempre così. Dell'errore intorno al numero parla anche il *Teeteto*, 196 ss.

LIBRO DECIMO

Capitolo I.

1 Che dell'Uno si parla in molti modi, si disse già [1] discorrendo dei molteplici significati di alcuni termini. Ma, pur dicendosi in vari modi, questi si riducono — per le cose che si dicono une, non per accidente, ma primariamente e per se stesse — a quattro capitali.

2 Uno dicesi, infatti, il continuo, o in generale, o soprattutto quel ch'è tale per natura, e non per contatto o per legame esteriore; e questo tanto più e più propriamente è uno, se sia di cose il cui movimento è meno divisibile e più semplice [2].

3 Inoltre, uno, e a maggior diritto, è l'intiero [3], e ciò che ha qualche figura e forma: specialmente se qualcosa sia tale

---

(1) V. lib. V. 6: qui si tralasciano i modi accidentali; e quelli essenziali vengon divisi in quattro corrispondenti, nell'insieme, a quelli del lib. V (l'individuo e l'universale sono una distinzione dell'unità dell'atto anche colà affermata, nel § 10, ma qui posta a fondamento, oltre che per il pensiero, anche per le cose).— Invece, prende il primo posto qui la trattazione colà brevemente accennata (13-15) del concetto dell'unità in sè e per sè.

(2) Per il rapporto tra i due concetti, di continuità sostanziale e unità del movimento, cfr. nota a V. 6, 5.

(3) All'interezza si accennò anche in V. 6, 12: qui ha maggior rilievo, e determina l'unità del movimento non soltanto in rapporto al tempo, ma anche allo spazio (tale è, si direbbe, l'atto vitale: ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστίν: *Eth. Nic.*, X. 4. 1175 a, 12, e cfr. ivi, cap. 4, per il piacere, che nell'atto è sempre intero e perfetto, e in questo senso non è della specie di movimento che si produce attraverso le varie parti dello spazio e del tempo).

per natura, e non per forza (come quel ch'è unito con la colla, con chiodi o corda), ma abbia in se stessa la causa della sua continuità. E tale è in quanto il suo movimento è unico e indivisibile nello spazio e nel tempo: così che è evidente che, se una cosa ha per natura il principio più eccellente di quel movimento ch'è primo (voglio dire, dei movimenti spaziali, quello circolare) (1), essa è, tra le cose estese, una per eccellenza.

Queste cose, dunque, sono une così, o per continuità o 4
per interezza. Altre, quando uno sia il concetto. Tali sono quelle di cui unica è l'intellezione; e tali, quelle che s'intendono con un atto indivisibile. E questo è indivisibile se sia di ciò ch'è indivisibile per la specie o pel numero. Indivisibile numericamente è l'individuo; per la specie, ciò ch'è tale per la conoscenza e per il sapere: sì che primariamente uno sarà quel ch'è causa dell'unità delle sostanze (2).

Si dice, dunque, l'uno in tutti questi sensi: ciò ch'è con- 5
tinuo per natura, l'intero, l'individuo e l'universale. E l'uno vale per tutte queste cose, in quanto nelle une è indivisibile
1052 b il movimento, nelle altre l'intellezione o il concetto.

Ma si ponga mente di non prendere come la stessa que- 6
stione questa: quali sono le cose alle quali si attribuisce unità; e l'altra: qual'è l'essenza propria dell'uno e il suo concetto. L'uno, infatti, si dice in tutti i modi accennati, e ogni cosa, a cui convenga qualcuno di questi modi, è una.

---

(1) Dei movimenti spaziali quello circolare è perfetto, per la semplicità (indivisibilità) e continuità: tale, quello eterno del cielo: come si dimostra nel cap. 8 del lib. VIII della Fisica (nel cap. 7 si era dimostrata la superiorità del puro movimento spaziale, in generale, alle altre forme di movimento proprie delle cose che si generano e mutano di quantità e qualità: cfr. qui VIII. 1, 8; IX. 8, 25; XII. 6, 2 e 7, 4). — *Cose estese*: lett. *grandezza* (μέγεθος: ciò che è o ha grandezza).

(2) Il principio dell'unità nel sinolo (sostanza) è la forma, la pura essenza nel pensiero discorsivo, l'atto in sè nella realtà in generale, e la sua attualità nell'individualità concreta. — Nota lo scindersi dell'atto della νόησις, nel brusco passaggio alle *cose*, nelle due categorie supreme del pensiero discorsivo: l'individuo e l'universale (anzi, in quelle della conoscenza in generale: il dato della percezione e quello, il concetto, della διάνοια). L'oscillazione tra questi punti di vista spiega anche il passaggio tra i termini di *concetto*, *specie*, *universale*, che ora coincidono e ora non coincidono nel pensiero aristotelico.

Ma l'essenza dell'uno si dirà, talora, secondo qualcuno di essi; tal'altra, secondo altro che è anche più vicino al nome, e contiene quelli in potenza (1).

7 La cosa sta come per elemento o causa: altro è se uno debba determinare a quali cose si attribuisce, altro se debba dare la definizione del nome. Poichè come elemento si può addurre il fuoco (e certamente l'indefinito per se stesso, o altro di questa specie, può essere un elemento) (2), ma anche non addurlo: chè non è la stessa cosa esser fuoco ed esser elemento: il fuoco è elemento in quanto è una cosa particolare, esistente in natura; mentre il nome *elemento* significa che questo appartiene al fuoco perchè c'è qualcosa di cui esso è la parte costitutiva e originaria. Così dicasi anche della causa e dell'uno, e di tutti gli altri termini somiglianti.

8 Per ciò, anche, l'essenza dell'uno è di esser indivisibile, come quello che è un determinato ed ha una propria esistenza separata per lo spazio o per la specie o per il pensiero; o, anche, di esser un intero indivisibile (3); ma, soprattutto, di essere la prima misura di ogni genere, e in primo luogo del genere della quantità: chè di qui si estese agli altri generi.

---

(1) Passo un po' oscuro. Meglio di tutti, mi sembra, S. Tom. (1934): « Hoc ipsum quod est unum, quandoque quidem accipitur secundum quod inest alicui dictorum modorum, puta ut dicam quod unum secundum quod est continuum, unum est. Et similiter de aliis. Quandoque autem hoc ipsum quod est unum, attribuitur ei quod est magis propinquum naturae unius, sicut indivisibili, quod tamen secundum se potestate continet praedictos modos: quia indivisibile secundum motum, et continuum et totum; indivisibile autem secundum rationem, est singulare et universale ».

Qui si parla, infatti, del concetto puro dell'uno, in sè e per sè, non in rapporto alle cose, sebbene si dica che possa esser concepito anche *secondo* i modi in cui l'uno si predica delle cose (ossia come essenza di questi: così intendo il dativo della l. 6, non, come il Bonitz o il Ross, quale termine di appartenenza predicativa). — *Più vicino al nome*, ossia al concetto puro (nota l'oscillazione tra il punto di vista logico puro e quello verbale), è il concetto di misura.

(2) *L'indefinito*: l'ἄπειρον di Anassimandro (non il fuoco, s'intende).

(3) Un intero indivisibile: par raccogliere l'unità formale e materiale, distinta prima in indivisibilità per lo spazio, per la specie o per il pensiero, analogamente al § 11 di lib. V. 6. — Il concetto di misura, dunque, vuol essere un principio conoscitivo per ogni genere di cose, sebbene si applichi più comunemente al genere della quantità.

Poichè misura è quella per cui si conosce la quantità; e 9
la quantità, in quanto tale, si conosce o per mezzo del numero o dell'uno: ma ogni numero si conosce per mezzo dell'uno. Per cui ogni quantità, in quanto tale, si conosce con l'uno; e ciò per cui primieramente le quantità son conosciute è l'uno in sè e per sè. L'uno, dunque, è il principio del numero in quanto numero. Di qui anche per gli altri casi dicesi *misura* ciò per cui primieramente conosciamo ciascuna cosa, e misura di ogni cosa è l'uno per la lunghezza, per la larghezza, per la profondità, per il peso, per la velocità. (Peso e velocità, potendo ciascuno avere due significati, si usano in comune per i contrari: pesante dicesi ciò che ha un qualsiasi grado di gravità e ciò che ne ha in eccesso, e veloce ciò che ha un qualsiasi grado di movimento e ciò che ne ha in eccesso: poichè anche ciò ch'è lento ha una certa velocità, e ciò ch'è leggero una certa pesantezza).

In tutti questi, dunque, la misura principale è qualcosa 10
d'uno e senza parti: anche nelle linee si usa come indivisibile quella d'un piede. In ogni caso, infatti, si cerca per misura qualcosa d'uno e indivisibile, e questo è ciò ch'è semplice o per qualità o per quantità. Ora, dove sembra non esserci nulla da togliere o aggiungere, ivi la misura è esatta: perciò
1053 a quella del numero è la più esatta, perchè l'unità si pone come indivisibile per ogni rispetto, e negli altri casi non si fa che imitare questa specie di misura. Di uno stadio, infatti, e di un talento, e di ciò che in generale è più grande, ci sfugge se qualcosa vien aggiunta o tolta, più facilmente che per una quantità minore. Laonde quella prima, a cui niente di percepibile può esser aggiunto o tolto, quella tutti prendono per misura: per i liquidi come per i solidi, per il peso come per la grandezza. E allora pensano di conoscere la quantità di una cosa, quando la conoscono per mezzo di quella misura.

E anche il movimento si misura con quello semplice e 11
ch'è più veloce: chè questo occupa un tempo minimo. Ond'è che in astronomia questa è l'unità che serve di principio e misura (poichè si suppone che il movimento del cielo sia

uniforme e il più veloce, e in rapporto a questo si giudicano gli altri). E in musica, il diesis, perchè è l'intervallo minimo; e nella parola, la lettera. E in tutti questi casi c'è, così, un qualcosa di uno: non come se l'uno sia qualcosa di comune ([1]), ma come s'è spiegato.

12 Ma non in ogni caso la misura è una numericamente; talora è più di una: i diesis, ad es., son due (non per l'orecchio, ma per il cómputo) ([2]); e i suoni articolati, con cui misuriamo le parole, son più di uno; e due misure hanno la diagonale e il lato, e tutte le grandezze.

13 Così, dunque, l'uno è la misura di tutte le cose, perchè noi conosciamo ciò di cui si compone la sostanza dividendola o secondo la quantità o secondo la specie. L'uno è perciò indivisibile, perchè in ogni cosa ciò ch'è primo è indivisibile. Ma non nello stesso modo ogni uno è indivisibile: per es., il piede e l'unità, questa è indivisibile per ogni rispetto, quello vuol esser tale rispetto alla sensazione, come s'è detto: chè ogni continuo è, senza dubbio, divisibile.

14 Sempre, poi, la misura è dello stesso genere: delle grandezze, una grandezza; e in particolare: della lunghezza una lunghezza, della larghezza una larghezza, dei suoni articolati un suono articolato, del peso un peso, delle unità una unità (così bisogna intendere qui: non che dei numeri la misura sia un numero: si dovrebbe dir così, se il caso fosse simile; ma che non sia simile si vede da questo, che si farebbe misura delle unità, non l'unità, ma le unità: chè il numero è molte unità).

15 Anche la scienza e la sensazione diciamo che sono misura delle cose, per questo, che con esse conosciamo qualcosa: sebbene siano esse misurate, piuttosto che esse misu-

---

(1) Punta polemica contro l'Uno platonico.

(2) Il Ross riferisce la distinzione di Aristosseno, scolaro di A., del diesis come un quarto e come un terzo di tono. — *I suoni articolati*: vocali e consonanti. — *Due misure hanno*, ecc. Oscuro. Si può pensare alla incommensurabilità della diagonale al lato, sì che esigano unità di misura diverse; ed alla necessità di almeno due dati per la misura delle superfici, dei solidi, ecc. Ma il testo, questo, non lo dice.

rare. Accade a noi come se un altro ci misurasse e noi conoscessimo quanto siam grandi per aver egli applicato il cubito su noi per tutta la nostra altezza. Protagora dice che
1053 b l'uomo è misura di tutte le cose, intendendo di chi sa e di chi sente: e questi, perchè hanno l'uno la sensazione, l'altro il sapere, che noi pur diciamo esser misure de' loro oggetti. Sembra voglia dire qualcosa di profondo: invece, non ne dice nulla (1).

Che, dunque, l'essenza dell'uno, se si deve definire il si- 16
gnificato del termine, consiste soprattutto nell'esser una determinata misura, e in primo luogo della quantità, in secondo della qualità, — è manifesto. E tale sarà se sia indivisibile, in un caso, per la quantità, nell'altro per la qualità; sì che l'uno è indivisibile, o assolutamente, o in quanto uno.

Capitolo II.

Già nella trattazione dei Problemi incontrammo la que- 1
stione, che qui convien riprendere, della natura sostanziale (2) dell'uno: che cosa esso è, e come si deve di esso giudicare. E cioè, come se l'unità stessa sia una determinata sostanza (al modo dei Pitagorici prima, e di Platone poi); o se non piuttosto abbia qualche natura a sostrato, e però si debba parlare di esso più intelligibilmente, e piuttosto come i Fisiologi, dei quali chi dice che l'uno è l'amicizia, chi l'aria, chi l'indefinito.

---

(1) V. nel lib. IV la polemica contro il Protagorismo: là come qui, A. respinge decisamente il soggettivismo della conoscenza (*chi* sa, *chi* sente: per il significato preciso di questo soggettivismo, v. nota al passo simile in V. 15, 8). Sensazione e sapere sono misure per quanto contengono di realtà e verità oggettiva. È realismo? (Cfr. Rolfes, a q. l.: « A. è realista, non idealista. Egli si oppone a Hegel, che fa il concetto misura e principio delle cose, ecc. »). Sì, ma in senso affine all'idealismo del suo maestro.

(2) Lett. « la natura e la sostanza ». Ma φύσις vale talvolta la *sostanza* in generale (V. 4, 9), e οὐσία è l'*essere* nella categoria principale. — *Trattazione dei Problemi*: lib. III, 4, 31-42. Per i Pitagorici e Platone: lib. I. 6, 9-10. *I Fisiologi* ricordati sono Empedocle, Anassimene, Anassimandro.

2 Se nessuno degli universali può essere sostanza, come s'è detto dove parlammo (1) della sostanza e dell'essere; e se l'essere stesso non può essere sostanza nel senso di qualcosa che sia uno fuor del molteplice (chè esso è un termine comune), ma è soltanto un predicato; è chiaro che neppure l'unità è sostanza: l'essere e l'uno, infatti, sono di tutti i predicati i più universali. Sì che neppure i generi sono determinate nature e sostanze separabili dalle altre cose; nè l'unità può esser genere (2), per le stesse ragioni per le quali non sono genere nè l'essere nè la sostanza.

3 Inoltre, bisogna che si applichi a tutte le categorie ugualmente. L'essere e l'uno hanno gli stessi vari significati: sì che, come per le qualità l'uno è qualcosa di determinato e d'una certa natura, e così pure per le quantità, — è chiaro che bisogna anche domandarsi per tutti i casi che cosa è l'uno (così come che cosa è l'essere), e che non basta dire
4 che questa è la sua natura, di esser uno. Non è dubbio: nei colori l'unità è un colore, poniamo il bianco, e però da questo e dal nero si veggono generarsi gli altri (3): il nero è privazione del bianco, così come della luce l'oscurità (questa è la privazione della luce). Talchè, se le cose fossero colori, esse formerebbero, sì, un molteplice (4), ma determinato, e appunto, evidentemente, di colori; e l'unità sarebbe un uno determinato: poniamo, il bianco. E similmente, se le cose fossero note, ci sarebbe un numero, ma di diesis, e non sarebbe già numero la loro sostanza; e l'unità sarebbe qualcosa, di cui la sostanza sarebbe non di esser unità, ma diesis. 1054 a
E similmente dei suoni articolati: le cose sarebbero tante lettere, e l'uno sarebbe una lettera, una vocale. Se fossero figure rettilinee, ci sarebbe una molteplicità di figure, e

---

(1) Lib. VII. 13.

(2) Cfr. lib. III. 3, 7: qui, genere è g. *reale*; invece, nella frase precedente, i *generi* sono *universali*.

(3) Alla l. 30 ho accettato l'εἶτα (invece di εἰ) proposto dal Ross.

(4) Lett. « un numero », come dopo. Ma ho tradotto così per chiarire l'equivalenza dei termini qui. (Così come ho usato talora *unità* invece di *uno*, quando questo equivale all'astratto).

l'uno sarebbe il triangolo. E il discorso è lo stesso per gli altri generi. In conchiusione, come, allorchè si tratta di affe- 5
zioni (di qualità, di quantità, o di movimento) delle cose, c'è un molteplice e un uno che è, in tutti i casi, un molteplice determinato e un determinato uno, di cui la sostanza non è quella di esser uno; — nello stesso modo, necessariamente, dev'essere per le sostanze: perchè la questione è la stessa per tutti i casi. Che, dunque, l'unità sia in ogni genere una natura determinata, e che in niun caso la natura di una cosa sia l'uno per se stesso, è manifesto: ma, come nei colori l'unità da cercare è quella che è un colore, così anche nella sostanza l'unità è quella ch'è sostanza.

Che, poi, l'uno significhi in certo modo (1) la stessa cosa 6
che l'essere, è chiaro, in primo luogo, dal fatto che s'accompagna a esso per altrettante categorie, e non è compreso in nessuna (non, poniamo, in quella dell'essenza, nè in quella della qualità), ma ci sta così come l'essere; in secondo luogo, perchè con « uno-uomo » non vien predicato nulla di diverso che con « uomo », nello stesso modo che l'essere non è nulla fuori dell'essenza, della qualità o della quantità; in fine, perchè esser uno vale esser individuo.

Capitolo III.

L'*uno* e il *molteplice* si oppongono in molti modi, dei 1
quali uno è come quello dell'indivisibile al divisibile: molteplice si dice qualcosa s'è divisa o divisibile, una s'è indivisibile o non divisa. Ora, poichè l'opposizione è di quattro specie, una delle quali si dice secondo privazione, qui avremo quella di contrarietà, non quella di contraddizione
nè di termini relativi (2). E l'uno si denomina e si chiarisce 2

(1) Chè l'unità può indicare, più propriamente, la misura, come s'è visto dianzi. — « *Uno-uomo* »: cfr. IV. 2, 5.

(2) Cfr. V. 10, 1. Intendi: una specie di opposizione è quella in cui si guarda alla privazione: non a quella opposta all'ἕξις, ma a quella propria della contra-

dal suo contrario: dal divisibile, l'indivisibile; e la ragione è che il molteplice e divisibile si percepisce meglio dell'indivisibile: per cui il molteplice è prima dell'indivisibile nel concetto, a cagione della percezione.

3 All'uno appartiene, come descrivemmo anche nella *Distinzione dei contrari* (1), lo *stesso*, il *simile*, l'*uguale*; al mol-
4 teplice, il *diverso*, il *dissimile*, il *disuguale*. Lo *stesso* (2) si dice in molti modi: in un modo si dice talora badando al numero; in un altro, se la cosa è una e per il concetto e per il numero: poniamo, tu sei una cosa sola con te stesso e per la specie e per la materia; in fine, se il concetto che riguarda la sostanza prima (3) sia unico: per es., le linee 1054 b
rette uguali sono le stesse, e così i quadrilateri equivalenti e con angoli uguali, benchè sian molti: chè in essi l'ugua-
5 glianza vale identità. — *Simili* son le cose se, non essendo assolutamente le stesse, nè senza differenze per la sostanza che fa loro da sostrato, siano pur le stesse per la specie: per es., il quadrato maggiore è simile al minore, e le linee rette disuguali sono simili: esse sono simili, non assolutamente le stesse. Altre cose sono simili, se, avendo la stessa specie, ed essendo cose in cui si dà il più e il meno, non abbiano in questo differenza. Altre cose, se hanno la stessa affezione, che sia la medesima per la specie, per es. la bianchezza, ma in grado maggiore o minore, si dicono simili perchè identica è la loro specie. Altre si dicon tali, se di qualità che son le stesse ne hanno in numero maggiore che di diverse, o assolutamente, o quelle più in vista: per es. lo

---

rietà (ch'è privazione totale). Par come manchi qualcosa nel testo. — Il termine negativo, qui, è l'uno (nell'esperienza ci è dato il molteplice, non il meramente uno).

(1) Vedi IV. 2, 6. All'uno appartiene lo stesso per la sostanza, il simile per la qualità, l'uguale per la quantità.

(2) Cfr. V. 9. L'identità per il numero Aless. (615, 23) l'intende come l'unità accidentale; ma nota che poco dopo essa è fatta equivalente a quella per la materia (i due concetti del sinolo).

(3) Cfr. VII. 7. 1032 b, 1 (§ 6): εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. Nota, tuttavia, che l'illustrazione del concetto è presa da realtà matematiche.

stagno è simile all'argento per il bianco (1), l'oro al fuoco per il colore giallo-ardente.

Per ciò è chiaro che anche il diverso e il dissimile si dicono in molti modi; e la *diversità* si oppone così all'identità, che ogni cosa rispetto a ogni altra o è la stessa o è diversa. Ma diverso è anche ciò di cui la materia e il concetto non è identico: tu, per es., e il tuo vicino siete diversi. E la diversità, in terzo luogo, è come negli oggetti matematici (2). Diversità, dunque, e identità si dicono di ogni cosa rispetto a ogni altra, purchè siano cose che hanno unità e realtà: poichè il diverso non è il contradittorio dell'identico, onde non si dice delle cose non esistenti (delle quali la non-identità pur si predica), ma delle cose esistenti tutte quante: chè queste, avendo per natura unità ed esistenza, o sono identiche o non identiche (3). Il diverso, dunque, e l'identico si oppongono in questo modo.

6 (beside "Per ciò è chiaro che anche il diverso e il dissimile si di-")

7 (beside "matici (2). Diversità, dunque, e identità si dicono di ogni cosa")

Ma *differenza* e diversità non son lo stesso. Ciò ch'è diverso e ciò da cui è diverso non son di necessità diversi per un rispetto determinato. Tutto, pur che sia reale, o è diverso o identico. Ma quel ch'è differente da qualcosa, ne differisce per qualche rispetto (4): quindi c'è necessaria- 8

(1) Alla l. 23: ἢ λευκόν, inv. di ἢ χρυσῷ (Ross). Per la somiglianza, cfr. V. 9, 6. La somiglianza, dunque, è o per la specie (1), o per il grado di questa (2), o perchè una qualità delle cose è la stessa, sebbene in grado diverso (3), o perchè di qualità ne hanno un buon numero, o le più evidenti, in comune (4). Nel 1° caso, la specie ha significato formale, ma non sostanziale (concreto), onde la differenza resta puramente quantitativa (la specie qui fa anche da qualità); nel 2°, è forma sensibile, chiarita dal 3° caso: in questi e nel 4° si unisce un criterio quantitativo. Forse per questo A. non tratta, dopo, dell'*uguale* (di questo egli si è valso anche per l'*identico*: cfr. § 4). Gli opposti (*dissimile* e *disuguale*) vengono, quindi, assorbiti dalla trattazione seguente intorno alla diversità, differenza e contrarietà.

(2) Vedi § 4. Qui la diversità, forse, è nella forma o concetto; nel caso precedente, nella materia: entrambi fan capo alla prima definizione (la quale vien determinata nel paragrafo seguente per le cose esistenti sostanzialmente). Ho tradotto con *diverso* o *diversità* sia l'ἕτερον, che l'ἄλλο; con *lo stesso* o *identico* (o *identità*), ταὐτό, e qualche volta anche l'ἕν (l. 22, dove l'altro ἕν è, propriamente, l'unità). Per la diversità e la differenza (ἡ διαφορά), cfr. V. 9, 4-5.

(3) ἕν e οὐχ ἕν: ma questo bisogna pensarlo come *privazione*, o equivalente all'ἕτερον: se, invece, si fa equivalente al μὴ ταὐτό della parentesi, si torna alla negazione che vale per l'esistente e per il non-esistente.

(4) τινί: prima tradotto «per qualche rispetto determinato». La differenza di

9 mente qualcosa d'identico per cui differiscono. Questo ch'è identico, è o il genere o la specie. Noi vediamo, infatti, che tutte le cose differiscono o per il genere o per la specie: per il genere, quelle che non hanno una materia comune, nè si generano le une dalle altre (1): così, quelle che figurano in una categoria diversa; per la specie, invece, quelle che hanno il medesimo genere. E si chiama genere ciò che di entrambe le cose differenti si dice, secondo la sostanza, identicamente.

10 E i *contrari* son differenti: chè la contrarietà è una differenza determinata. Che questo, come ora s'è esposto, stia bene, è manifesto per induzione: poichè essi si mostrano, tutti, differenti e identici, non soltanto diversi (2): ma alcuni
diversi per il genere; altri, essendo nella stessa serie della 1055 a
categoria, son nello stesso genere e identici per questo. Abbiamo altrove determinato quali cose sono per il genere identiche o diverse.

---

genere può ammettere un'unità soltanto analogica: cfr. V. 6, 15 (dove il genere vien già identificato con la categoria: come nel paragrafo seguente). Prima, per le forme dell'uno, è presupposto il molteplice; qui, il molteplice implica un p. d. v. unitario (ma A. mette ciò poco o nulla in rilievo).

(1) Nota la mescolanza del p. d. v. realistico con quello logico. Di qui le difficoltà del passo, onde il Christ vorrebbe espunta la frase seguente, ch'egli, d'accordo col Bonitz, trova in contraddizione con l'altro accenno alle categorie nel § 10. Il colore e il suono, ad es., son generi diversi, entrambi nella categoria della qualità. Il testo, tuttavia, dà ragione al Ross di sostenere che la *serie* categorica del § 10 non accenna a una distinzione interna a ciascuna categoria, ma coincide con l'accenno qui alle *figure* categoriche. « A. senza dubbio chiama generi molte classi che non sono categorie, ma in senso stretto le categorie sono i soli generi, perchè sono le sole classi che non sono specie » (Ross a q. l.). Si può aggiungere che A., quando ha in vista l'essere concreto, lo pensa, insieme, come sinolo di materia e forma (dove il genere primo è la materia nella sua maggiore indeterminazione), e come *usia* ch'è sostrato delle altre determinazioni (donde le categorie come *summa genera*, reali e logici insieme).

(2) Il testo è alquanto incerto: così, com'è nel Christ, meglio sottintendere come soggetto τὰ ἐναντία (Ross), e fare del passo un preludio al capitolo seguente. Certo, il discorso si complica, qui, di entrambi i concetti, della diversità e della differenza: il *diversi* in questo punto non ha lo stesso valore di quello che segue (che comprende i contrari per coppie, non l'uno in rapporto all'altro). — *Abbiamo altrove determinato*: V. 28, 6.

Capitolo IV.

Poichè può darsi che le cose tra loro differenti differiscano più o meno, ci ha da essere anche una differenza massima. Questa io chiamo contrarietà: e che sia la massima differenza, si vede per esperienza. Invero, tra le cose di genere differente non c'è passaggio, anzi si tengono lontane, sì che non vengon mai a confronto. Ma quelle che differiscono per la specie si generano da estremi che sono i contrari. Ora, la differenza degli estremi è la maggiore che ci sia. E tale è anche quella dei contrari. Ma ciò che in ciascun genere vi 1
2
è di maggiore, è perfetto: poichè maggiore di tutto è ciò di cui niente è superiore, e perfetto è ciò fuori del quale non è possibile trovar altro. La differenza perfetta possiede il fine [1], così come anche le altre cose si dicono perfette perchè posseggono il fine: e fuori del fine non c'è nulla, poichè esso in ogni cosa è l'ultimo termine e abbraccia tutto. Perciò non c'è nulla fuori del termine finale, e ciò ch'è perfetto non ha bisogno di nulla. Da questo è, dunque, chiaro che la contrarietà è una differenza perfetta. Ma, poichè i contrari si dicono in molti sensi, la perfezione che a loro compete si dirà, di conseguenza, negli stessi modi.

Così stando le cose, è manifesto che un contrario non può 3
avere più di un contrario: poichè del termine estremo non se ne può dar uno più estremo, nè possono esserci più di due estremi di una sola e unica distanza. E in generale, se la contrarietà è una differenza, e la differenza è fra due termini, così, dunque, sarà anche di quella ch'è differenza perfetta.

E di necessità anche le altre definizioni dei contrari trar- 4
ranno di qui la loro verità. Poichè la differenza perfetta è quella onde le cose differiscono di più: onde non è possi-

(1) Si tengano presenti i termini greci τέλειον e τέλος, e cfr. V. 16. Vedi anche ivi, cap. 10, per l'opposizione in generale e per la contrarietà. — La fine di questo paragrafo è chiarita dal § 5.

bile trovar nulla fuori di essa, sia che le cose differiscano di genere, o di specie. Si è mostrato, infatti, che non è possibile una differenza in rapporto a cose che sian fuori del genere (1), ma è tra quelle dello stesso genere che la differenza può esser massima, ed i termini che qui più differiscono sono contrari: chè differenza massima, in questi, è quella perfetta. E dove ciò che può ricevere quei termini è lo stesso, son contrari quelli che più differiscono: poichè la materia per i contrari è la stessa, e così dicasi per le cose che, cadendo sotto la stessa facoltà (2), differiscono di più: poichè la scienza, se unica, è intorno a un unico genere, dove la differenza perfetta è quella maggiore.

5 La principale contrarietà, poi, è tra abito e privazione: non, tuttavia, ogni privazione (chè questa si dice in molti modi), ma quella che sia perfetta. E le altre contrarietà si diranno secondo questa: alcune perchè la posseggono, altre perchè la producono o sono in grado di produrla, altre perchè rappresentano un acquisto o una perdita di questi (3) o di
6 altri contrari. Che se opposizione è la contraddizione, la pri-

---

(1) La differenza tra i generi o tra cose di genere diverso non è considerata da A. come vera differenza, perchè manca il *rapporto*, identificato, da un p. d. v. realistico-empirico, col *passaggio*, di cui al § 1. Quando quel rapporto c'è, si ha un p. d. v. logico (che vuole identità e differenza insieme). Ma, poi, questo o è riguardato in una logica astratta (che sta tra quella del pensiero in sè e per sè, e quella meramente discorsiva: i due termini son racchiusi nella sintesi del giudizio, ma il pensiero non si media ne' suoi termini, sì che questi restano uno di fronte all'altro immediatamente), e si ha la *contraddizione*; ovvero il p. d. v. logico vien concepito come coincidente con quel passaggio, e si ha la *contrarietà*. I contrari hanno sempre una materia, si dice in XII. 10, 12: ossia, una materia comune, ch'è il genere reale e logico, dentro il quale si muove il reale e il pensiero che lo pensa. D'altra parte, poichè i limiti estremi, entro i quali si vuol pensare ogni possibile mutazione, tendono a idealizzarsi sino al rapporto assolutamente esclusivo (la privazione dev'essere totale, affinchè si abbia la differenza massima), la vera contrarietà diventa la contraddizione, pur che in questa si concepisca il termine negativo non nell'espressione astratta, ma nell'opposizione concreta (ch'è del pensiero a se stesso, non delle cose come pensa A.).

(2) La δύναμις qui è tanto potenza empirica (oggettiva), che razionale (soggettiva), come l'esempio della scienza chiarisce (salute e malattia, ad es., in quanto dipendono dalla scienza medica).

(3) Una stoffa possiede il bianco o il nero; l'arte medica o una medicina produce, o può produrre, la salute o la malattia; il corpo puo perdere la salute e riacquistarla; ecc.

1055 b vazione, la contrarietà e la relazione, e di queste la principale è la contraddizione, della quale non si dà mezzo, mentre si dà dei contrari, — è chiaro che contraddizione e contrarietà non son la stessa cosa. La privazione è una con- 7
traddizione [1] di certa natura: poichè ciò che soffre privazione, o in generale o in un certo modo, vien così determinato, secondo che o non abbia punto la capacità di una cosa, o non abbia questa cosa pur essendo fatto da natura per averla. Qui abbiamo già molti significati: secondo che altrove distinguemmo. Per cui la privazione è una contraddizione di certa natura, o un'incapacità ch'è del tutto determinata, ovvero è presa insieme a ciò che può riceverla. Perciò, mentre della contraddizione non si dà mezzo, della privazione in qualche caso si dà: tutto, infatti, è o uguale o non uguale; non tutto invece è uguale o disuguale, ma, se mai, ciò vale soltanto per quel ch'è suscettibile dell'uguale. Che se 8
il divenire, dove c'è la materia, è tra i contrari, e avviene o dalla forma e dal possesso della forma, o dalla privazione determinata della forma o figura, — è chiaro che ogni contrarietà è una certa privazione; ma, invero, non ogni priva-

---

(1) Partendo dalla contraddizione, e realizzando il termine negativo nella privazione in generale, questa si presenta come un caso della contraddizione, e la contrarietà, a sua volta, come un caso della privazione (dove l'opposizione steretica è la massima). Se partiamo, invece, dal mutamento reale, la contrarietà è una generalizzazione dell'opposizione steretica (στέρεσις ed ἕξις), e sta tra questa e la contraddizione. Si risolve così la questione tra lo Zeller (che voleva ridurre la privazione o alla contrarietà o alla contraddizione) e il Ross (a q. l.), che sostiene la subordinazione della privazione alla contraddizione, e della contrarietà alla privazione. Ma A., preso nel testo, in verità, dà ragione a tutti due; e come riconosce molti significati alla privazione, sì che c'è da pensare che uno sia fondamentale (quello di contrarietà), così nel § 5 ne riconosce molti per la contrarietà, sì che fa pensare che fondamentale sia l'opposizione steretica pura e semplice (senz'altra determinazione). L'incertezza nel pensiero di A. si nota anche nella frase che segue, in cui la privazione vien attribuita anche a ciò che « non ha affatto la capacità di qualcosa »: ch'è contro il concetto fondamentale della steresi in quel che si distingue dalla negazione astratta; e poco dopo è definita con analoga oscillazione, *o* per sè (« determinata incapacità »), « *o* insieme a ciò che può riceverla ». Per l'opposizione di *relazione*, o *correlazione* (τὰ πρός τι: ma A., in realtà, distingue i due concetti), v. 6, 5.— *Secondo che altrove distinguemmo*: V. 22.

zione è una contrarietà: la ragione è che ciò ch'è passibile
di privazione può averla in molti modi, e soltanto quando
i termini del mutamento sono quelli estremi si ha la contra-
9 rietà. Lo si vede anche per esperienza. Ogni contrarietà
implica una privazione di uno dei due contrari, ma non
allo stesso modo sempre: la disuguaglianza è privazione del-
l'uguaglianza, la dissomiglianza della somiglianza, così come
il vizio della virtù. I casi sono differenti, secondo si è detto:
in uno, si bada semplicemente alla privazione, in un altro
al tempo o ad una parte, per es., a una certa età o alla
parte principale, oppure si tratta di una privazione totale.
Sì che in certi casi si dà un mezzo (è possibile che un uomo
non sia nè buono nè cattivo), in altri non si dà (un numero
è necessariamente pari o dispari). Inoltre, alcuni contrari
10 hanno un sostrato determinato, altri no. È perciò manifesto
che sempre uno dei due si dice secondo privazione: basta
che questo sia manifesto per i generi fondamentali dei con-
trari, come l'uno e il molteplice: chè gli altri si riducono a
questi.

Capitolo V.

1 Poichè a un contrario si oppone un solo contrario, si
potrebbe far questione come l'uno si opponga al molteplice,
e l'uguale al grande e al piccolo. La disgiuntiva noi l'ado-
periamo sempre per esprimere un'antitesi: chiediamo, ad es.:
È bianco o nero? È bianco o non bianco? Non diciamo: È
uomo o bianco? Salvo che per un presupposto: come se si
chiedesse se venne Cleone o Socrate. Qui si ha un caso che
non ha carattere di necessità per nessun genere di cose.
Pure, anch'esso ha la stessa origine: poichè, non essendoci
che gli opposti che non possono trovarsi insieme, di tale
incompatibilità fa uso chi domanda quale dei due venne: chè, 1056 a
se poteva darsi che venissero insieme, la domanda non
avrebbe avuto senso. Pure, anche in tal caso, si può simil-
mente cadere nell'antitesi, in quella dell'uno e del molteplice,
chiedendo, ad es., se son venuti entrambi o uno solo.

Se, dunque, negli opposti la domanda è sempre disgiun- 2
tiva; e poichè si può chiedere: È maggiore, minore, o uguale?:
di che natura è l'antitesi dell'uguale, a questi? Chè non è
contrario a uno solo, nè ad entrambi. Perchè, infatti, sarebbe
contrario al maggiore più che al minore? Aggiungi che
l'uguale è contrario al disuguale: per cui dei contrari esso
ne avrà più di uno. Che se il disuguale significa la stessa
cosa di quei due presi insieme, l'uguale si dovrebbe opporre
ad entrambi, e si finirà col dar ragione a quei che van di-
cendo che il disuguale è la diade (1). Ma, allora, uno solo
avrebbe due contrari: la qual cosa è impossibile. Poi, l'uguale 3
appare intermedio tra il grande e il piccolo; ma non si vede
come un contrario possa esser intermedio, nè, stando alla
definizione, è possibile: chè non sarebbe perfettamente con-
trario se fosse intermedio, anzi, se mai, c'è sempre un in-
termedio tra esso e l'altro termine.

Resta, allora, che l'opposizione sia o come negazione o 4
come privazione. Di uno solo dei due termini, non può es-
sere. Perchè, infatti, si opporrebbe al grande piuttosto che
al piccolo? Sarà, dunque, una negazione privativa di en-
trambi (2). E per questo la disgiuntiva riguarda entrambi,
e non un termine solo, come farebbe chi chiedesse: È mag-
giore o uguale? oppure: È uguale o minore? Invece, i termini
son sempre tre.

Ma questa privazione non ha carattere di necessità: chè 5
non tutto è uguale ciò che non è nè maggiore nè minore;

---

(1) Così i Platonici ricordati in XIV. 1, 3. Soltanto il nome sarebbe uno solo (disuguale): in realtà i termini son due.

(2) Negazione (contradittoria), ch'è, come viene spiegato, *doppia*; ed esprimendo la possibilità reale di entrambe le contrarietà, è chiamata *privativa*, e *intermedia* fra esse. Il termine doppiamente negativo è, qui, l'uguale; le due contrarietà corrispondono alle due disgiuntive, nelle quali si determina la negazione, la quale è trattata come una realtà oggettiva, una potenza di contrari o un intermedio tra essi. La soluzione permette ad A. di mantenere che a un contrario si oppone un solo contrario (1); di risolvere la diade dei Platonici nella dualità espressa dalla parola « disuguale » (2); trasferendo l'intermedietà nell'« uguale » non più come contrario, ma come negazione, di unificare, in certo modo, in questa (quasi come un'attività di pensiero) le due disgiuntive (3). Cfr. con quest'ultimo punto la discussione in IV. 7-8 intorno al terzo escluso.

ma le cose soltanto che hanno natura di esser tali. L'uguale è, appunto, ciò che non è nè grande nè piccolo, ma ha natura di essere o grande o piccolo; e si oppone ad entrambi come una negazione privativa: per cui è anche intermedia.
6 Anche ciò che non è nè buono nè cattivo si oppone a entrambi, ma non ha un nome, perchè ciascuno dei due si dice in molti sensi (1), e non c'è una sola cosa che di essi sia suscettibile. Non così, piuttosto, si può pensare di ciò che non è nè bianco nè nero: pure, neanche qui si può dire qualcosa di unico, sebbene i colori dei quali si enuncia privativamente tale negazione siano, in certo modo, limitati: chè, necessariamente, o è grigio o è giallo, o altro di tal na-
7 tura. Per cui non dirittamente obiettano coloro che stimano il caso esser lo stesso per tutte le cose, sì che, come ciò che non è nè buono nè cattivo sta in mezzo tra il buono e il cattivo, della scarpa e della mano ci dovrebb'essere un intermedio che non è nè scarpa nè mano, e così ce ne dovrebb'essere uno per tutte le cose. Questa non è una conseguenza necessaria: poichè in un caso è possibile una simultanea negazione degli opposti in quanto è di cose di cui esiste un intermedio e un intervallo naturalmente determinato; nell'altro caso, invece, non esiste questa differenza, perchè le 1056 b
cose delle quali si fa la negazione simultaneamente, son di genere diverso, sì che non è identico il loro sostrato.

Capitolo VI.

1 Si può far questione, similmente, intorno all'uno e ai molti: chè, se *molti* si oppone all'uno semplicemente, si hanno alcune conseguenze assurde. L'uno sarebbe *poco*, o *pochi*: molti, infatti, si oppone a pochi. Poi, due sarebbe

(1) In ogni categoria: cfr. *Eth. Nic.*, I. 4. 1096 a, 19. Non c'è un termine unico che esprima (come l'« uguale ») le due negazioni. Neanche per il bianco-nero, che pure son nella stessa categoria. Tanto meno quell'unico termine può esistere in cose di genere diverso, tra le quali, mancando l'identità che accompagni la differenza, non esiste passaggio.

molti, una volta che doppio è multiplo e doppio dicesi considerando il due; per cui l'uno sarebbe poco. Infatti, in rapporto a che il due è molti, se non all'uno, e però al poco? Chè non c'è nulla che sia più poco. Inoltre: come 2
nella lunghezza il lungo e il corto, così nel molteplice è il molto e il poco, e ciò ch'è molto è anche molti, e ciò ch'è molti molto (1): sì che (se ne togli il caso di un continuo che sia facile a limitare) il poco sarà una specie di molteplice, e tale quindi l'uno, se esso è anche poco: e che questo sia, è necessario, se il due è molti.

Pure, se il molti dicesi anche in certo modo molto, una 3
differenza c'è: l'acqua, ad es., dicesi molta, non molti. Molti, invece, dicesi per quante cose sono divisibili: in un senso, se queste formino un molteplice che ecceda, o assolutamente o relativamente (e dicesi, similmente, poco se quel molteplice sia in difetto); in un altro, vuol dir numero, e in questo senso soltanto si oppone all'uno. Noi, infatti, diciamo «uno o molti», proprio come se si dicesse «uno e uni», o «cosa bianca e cose bianche», e mettiamo in rapporto le cose misurate con la misura, e parliamo del misurabile (2) così come del multiplo: poichè ogni numero è molti in quanto risulta di uni ed è misurabile con l'uno, e ne parliamo come di opposto all'uno (3), non al poco.
E così, quindi, anche il due è molti, non già nel senso che 4
sia un molteplice eccedente o relativamente o assolutamente, ma nel senso ch'esso è il primo molti. Assolutamente inteso, il due è pochi (4): chè esso è il primo molteplice che può

---

(1) Il molto è, dunque, equivalente al molti: è, cioè, un molteplice. Se ne tolga il caso di ciò ch'è «facile a limitare» (εὐορίστῳ), come i liquidi e tutto ciò che prende dal limite (per es. del recipiente) la forma della continuità: l'acqua, ad es., non avendo parti discrete, può esser un molto, non un molti.

(2) Soppresso il punto (Ross).

(3) Le conseguenze assurde (§ 1) derivavano, dunque, dall'opporre il molteplice all'uno senza distinzione di significato (*semplicemente*). V. *Sommario*, e conchiusione del capitolo.

(4) Il due parrebbe, quindi, il principio del molteplice (come la dualità platonica). D'altronde, il principio di esso, nel senso di misura, è l'uno. La soluzione sembra questa: in quanto l'uno e il molteplice sono contrari, come l'indivisibile

esser in difetto (perciò, anche, andò fuori strada Anassagora
quando disse che « tutte le cose erano insieme, infinite e
per molteplicità e per piccolezza »: invece di « e per picco-
lezza » si doveva dire « e per pochezza » (1): qui è chiaro
che non potevan esser infinite), poichè il poco non si spiega
con l'uno, come alcuni dicono, ma col due.

5 L'uno si oppone, dunque, al molti, intendendo del nu-
mero, come la misura al misurabile; e questi si oppongono
come termini relativi: non, tuttavia, relativi per se stessi.
Abbiamo altrove (2) distinti due sensi in cui si parla di ter-
mini relativi: quelli di cui si parla come contrari, e quelli
che son come la scienza in rapporto allo scibile (questo è
relativo perchè c'è qualcos'altro che si dice in rapporto a 1057 a
esso). Nulla impedisce che si dica l'uno più poco di qual-
cosa, per es. del due: chè, s'è più poco, non per questo è
anche poco. E il molteplice è come il genere del numero:
chè numero è un molteplice misurabile con l'uno. E l'uno
e il numero si oppongono in certo modo, non come contrari,
ma nel modo che s'è detto di alcuni termini relativi: in
tanto, in quanto l'uno è misura, l'altro misurabile. Perciò
non tutto ciò che può esser uno è numero (3): per es., s'è
6 qualcosa d'indivisibile. La scienza si dice similmente in
rapporto allo scibile: pur la cosa non è la stessa. Poichè
si potrebbe pensare che misura sia la scienza, e lo scibile

---

e il divisibile, questo è prima per la percezione (cfr. cap. 3, 2), e l'uno è un termine meramente negativo; in quanto, invece, l'uno e il molteplice son termini relativi, il principio del molteplice è l'uno.

(1) Secondo A. A. Bowman (« Class. Rev. » XXX, 42-44, cit. in Ross) il significato è questo: Anassagora voleva e doveva opporre il poco, non il piccolo, al molto; se si fosse espresso giusto, si sarebbe visto il suo errore: non c'è un infinitamente poco: c'è l'assolutamente poco, il due.

(2) Lib. V. 15 (la distinzione qui non coincide con quella). La relazione di contrarietà è quando l'un termine è relativo all'altro così come l'altro a esso (come il molto e il poco veduti dianzi). Nell'altro caso, c'è un termine che ha valore assoluto, e relativo soltanto perchè c'è qualcos'altro che si mette in relazione con esso. — *Nulla impedisce* che, parlando, si consideri l'uno come un contrario al due; ma il loro rapporto, propriamente, è quello dell'uno al numero (dei termini relativi nel 2° senso, non correlativi).

(3) Si può intendere: non tutte le volte che si parla dell'uno, se ne parla dal p. d. v. del numero: cfr. Alessandro (631, 12).

il misurato: avviene, invece, che, mentre ogni scienza è
conoscibile, non ogni conoscibile è scienza; ond'è da dire
ch'è la scienza a esser misurata in certo modo dallo scibile [1].
E il molteplice non è contrario al poco (a questo è contrario 7
il molto come un molteplice in eccesso a un molteplice in
difetto), nè all'uno per ogni rispetto: questi sono contrari
in un senso, come s'è detto, in quanto l'uno è divisibile e
l'altro indivisibile; in un altro senso, sono relativi, così
come la scienza è allo scibile, inteso il molteplice come
numero e l'uno come misura.

Capitolo VII.

Poichè dei contrari può esserci un intermedio, e per 1
alcuni [2] c'è realmente, di necessità gl'intermedi risultano
dai contrari: chè essi si trovano nel genere stesso di ciò
di cui sono intermedi. Intermedi, infatti, noi diciamo quei
termini per i quali deve di necessità passare ciò che muta
prima di mutarsi [3]: per es., chi vuol passare dalla corda
più alta alla più bassa per la via più breve, dovrà venir
prima ai suoni intermedi; e nei colori, se qualcosa passa
dal bianco al nero, prima di farsi nero, diventerà rosso-
scuro e grigio. E dicasi lo stesso per gli altri casi. Passare,
invece, da un genere a un genere diverso non è possibile,
salvo che per accidente, poniamo da un colore a una
figura [4]. Di necessità, dunque, gl'intermedi son nello stesso
genere l'uno dell'altro, e di ciò di cui sono intermedi. Anzi 2
gl'intermedi, tutti, son di termini opposti determinati: chè

1) Cfr. cap. I, 15. Non so vedere la difficoltà che qui trova il Ross (sviato, credo, dal commento di Aless., 630, 36). V. dianzi, § 5, la parentesi: quell'αὐτό, mi par evidente, è riferito a ἐπιστητόν, non a ἐπιστήμη. — *In certo modo*: chè, per un rispetto, la scienza e lo scibile coincidono (cfr. IV. 5, 26 nota, per la sensazione e il sensibile).

(2) Per altri, no, com'è noto: il numero o è pari o dispari.

(3) Nell'uno o nell'altro degli estremi.

(4) Forse, qualcosa che cambiando colore cambi figura (o viceversa).

soltanto da questi, per se stessi, è possibile il mutamento. Ond'è impossibile un intermedio che non sia di opposti: chè ci sarebbe, allora, anche un mutamento che non avverrebbe da opposti (1).

3 Dei termini opposti, quelli della contraddizione non hanno intermedi; e questo, perchè la contraddizione è un'opposizione di cui o l'una o l'altra parte corrisponde, senza nessuna intermedietà, a qualsiasi oggetto (2). Restano i termini opposti o per relazione, o per privazione, o per contrarietà. Dei termini relativi, quelli che non sono contrari, non hanno intermedi, per la ragione che non si trovano nello stesso genere. Qual intermedio, infatti, può esserci tra la scienza 1057 b
e lo scibile? C'è, invece, tra il grande e il piccolo (3).

4 Se, dunque, gl'intermedi son nello stesso genere, come si è mostrato, e stanno tra contrari, di necessità essi debbon risultar composti di questi contrari. O, infatti, c'è un determinato (4) genere di questi contrari, o no. Se c'è, ed è tale da costituire qualcosa di anteriore ai contrari, anteriori saranno anche le differenze contrarie che producono le specie contrarie del genere: chè del genere e delle differenze constano le specie. Se, per es., il bianco e il nero son contrari, e l'uno è un colore ch'espande la vista, l'altro la comprime, quest'espandere e questo comprimere saranno le differenze anteriori, e costituiranno, quindi, quei contrari che son

(1) Il mutamento vien pensato come graduale, dal termine negativo a quello positivo.

(2) Reale o irreale: il riferimento a esso, poi, è immediato. (Tanto meno ci può esser questione, per A., di movimento del pensiero da un termine all'altro della contraddizione per sè considerata). Cfr. IV. 7.

(3) Vedi cap. 6, 5-6 per la distinzione, e cap. 5 per l'intermedietà. Il conoscibile, qui, corrisponde alla cosa stessa. (Noi chiederemmo: come, allora, una relazione fra termini eterogenei?). L'opposizione privativa par assorbita in quella per contrarietà.

(4) Cfr. cap. 3, 8 nota. A. ora passa alla dimostrazione che gl'intermedi, non solo vengono dai contrari per il mutamento, ma anche per il pensiero logico. Egli va, quindi, alla ricerca delle differenze, o concetti, che dian ragione della contrarietà delle specie nel genere e dei loro intermedi. Queste differenze, sebbene non abbiano « un genere determinato », pure formano, per A., una contrarietà, ch'è anteriore a quella reale. Cfr. anche III. 3, 7-8.

prima degli altri che da essi dipendono rispettivamente — sebbene, in verità, differendo questi secondo la contrarietà, siano più propriamente contrari ([1]) —, e le altre specie, che sono intermedie, risulteranno dal genere e dalle differenze.
Ossia, quanti colori sono intermedi tra il bianco e il nero, 5
si dovranno definire dal genere (cioè, dal colore) e da determinate differenze. Ma queste non posson essere quei primi termini contrari ([2]): se no, ogni colore sarebbe o bianco o nero; saran diverse, dunque, e intermedie tra quei primi contrari. Le prime differenze, qui, sono la proprietà di espandere e di comprimere: sì che bisognerà cercare, per questi primi termini che son contrari, sebbene non siano
dello stesso genere, donde risultino i loro intermedi. Poichè, 6
per le cose che sono nello stesso genere, esse o risultan composte di elementi semplici per il genere, o sono semplici esse stesse. Ora, i contrari non risultan composti gli uni degli altri (e però son principii); invece, gl'intermedi o son tutti composti dei contrari, o nessuno ([3]). Ma dai contrari si genera realmente qualcosa, sì che ci dev'essere un mutamento a questo prima che ad essi: e sarà qualcosa di meno

(1) Passo dubbio. Tra le due coppie di contrari, le differenze e le specie reali, è probabile che A. riguardi queste come formanti la vera e propria contrarietà (con identità di genere oltre la differenza specifica). D'altra parte, se son le differenze la causa della contrarietà delle specie, non dovevano costituir esse la prima e più vera contrarietà? — Per le proprietà del bianco e del nero in rapporto alla vista (τὸ διακριτικόν e τ. συγκριτικόν), v. *Timeo*, 67. Nota l'oscillazione tra il puro concetto della differenza e la sua realtà come proprietà del colore.

(2) Semplicemente: perchè da quelle prime differenze, prese immediatamente, risulta soltanto il bianco o il nero.

(3) Le cose che sono in uno stesso genere o si compongono di elementi semplici (come gl'intermedi), o sono semplici esse stesse (i contrari). « Contraria sunt incomposita ex invicem: quia nec album componitur ex nigro, neque nigrum ex albo, neque congregativum ex disgregativo, neque e converso. Quare oportet quod contraria sint principia, quia simplicia in quolibet genere sunt principia. Sed de mediis oportet dicere quod aut omnia componantur ex simplicibus, i. e. ex contrariis, aut nullum: quia eadem ratio videtur de omnibus »: S. Tom. (2109-10). — Prosegue: il fatto dimostra che i contrari, nel realizzarsi, producono questi intermedi, come gradi del mutamento (il grigio, ad es., prima che il bianco si muti in nero). Ci dev'essere, allora, anche per questo intermedio, un intermedio corrispondente tra le differenze (§ 7).

7 di uno di essi e più dell'altro. Ci dev'essere, dunque, anche per questo un'intermedietà tra i contrari. E però anche gli altri intermedi saranno tutti composti: poichè ciò che ha più di un termine e meno di un altro, risulta in certo modo composto di quelli dei quali dicesi avere più di uno e meno di un altro. Ma, poichè non ci sono altri termini omogenei, che precedano gl'intermedi, se non i contrari, essi, tutti quanti, risulteranno composti di contrari (1). Per cui anche i termini più bassi, tutti, e contrari e intermedi, risulteranno da quei primi contrari (2).

8 Che, dunque, gl'intermedi, tutti, sono nello stesso genere, e sono intermedi tra i contrari, e di questi risultan, tutti quanti, composti, — è chiaro.

Capitolo VIII.

1 Ciò ch'è diverso per la specie, è diverso da qualcosa in rapporto a qualcosa, e questo deve trovarsi in entrambi: per es., se è un animale diverso per la specie, animali sono entrambi. È necessario, dunque, che siano nello stesso genere le cose che son diverse per la specie. Chiamo, infatti, genere quello, che di entrambi si dice medesimamente, con una differenza non accidentale (3), sia che lo si consideri 1058 a

(1) Il pensiero oscilla tra i contrari reali (omogenei) e quelli ideali (le differenze). E mentre la continuità e gradualità del mutamento aiuta a spiegare l'intermedio reale, nel pensiero (in cui pure le differenze sono unite) A. non introduce il movimento e la mediazione (salvo che nel senso dianoetico: chè il nous, per sè, è immobile: cfr. n. a XII. 7, 1).

(2) Ognuno dei contrari vien definito dal genere e dalla differenza corrispondente; l'intermedio, dal genere e da entrambe le differenze (più dell'una e meno dell'altra). Ma, nel primo caso, come una differenza senza l'altra (un'affermazione, in fine, senza negazione)? Nel secondo: come un più e un meno nel concetto; e come sommare, quasi, due concetti opposti? Pure, ad A., che mancava dei nostri dubbi, pareva tutto chiaro, sembra (§ 8).

(3) Ma essenziale (o οἰκεία): chè questo è il modo di dividere nella vera e propria definizione: cfr. VII. 12. — *Come materia o altrimenti*: del genere come materia, in rapporto alla forma, parla in V. 28, 5; VII. 7, 12 e 12, 7. S. Tom. (2114) nota giustamente che, mentre «forma non est hoc ipsum quod est materia, sed

come materia o altrimenti. Poichè bisogna che quel che è 2
comune, per es. animale, non soltanto convenga a entrambi, ma, questo stesso ch'è l'animalità, sia anche diverso in ciascuno dei due, e sia, per es., in uno l'essere cavallo, nell'altro l'esser uomo: sì che, questo ch'è il loro essere comune, sia diverso per la specie dall'uno all'altro; ed essi siano, così, per se stessi, l'uno questa specie di animale, l'altro quest'altra: per es., l'uno cavallo, l'altro uomo. È necessario, dunque, che questa differenza sia una diversità del genere. Intendo, infatti, per differenza del genere quella diversità che fa il genere stesso diverso.

Questa, dunque, è la contrarietà (1): com'è chiaro anche 3
per l'esperienza. Ogni divisione, infatti, si fa per opposti; e che i contrari siano nello stesso genere, si è mostrato. Si disse, infatti, che la contrarietà è differenza perfetta; e la differenza di specie è sempre da qualcosa in rapporto a qualcosa, sì che questo qualcosa, ch'è il genere stesso, appartiene a entrambi. Perciò, anche, si trovano nella stessa serie categorica (2) tutti quei contrari, che son differenti per la specie, non pel genere, i quali sono diversi tra loro al massimo grado: chè la differenza è perfetta, e non si produce contemporaneamente in entrambi. La loro differenza, dunque, forma una contrarietà.

Questo, dunque, vuol dire esser diversi per la specie: 4
avere una contrarietà, pur essendo nello stesso genere e indivisibili (identici per la specie sono, invece, quanti non

---

facit compositionem cum ea», «differentia vero additur generi non quasi pars parti, sed quasi totum toti». Qui, infatti, il genere è considerato nel pensiero definitorio, ed equivale (*altrimenti*) alla potenza (VIII. 6, 3), o momento d'indeterminazione, in rapporto all'attualità del concetto.

(1) Le differenze, di cui prima si parla, voglion essere, evidentemente, logiche: quelle del pensiero definitorio, procedente, quindi, per differenze opposte (l'essere del cavallo è il concetto di animale irragionevole, opposto a quello di uomo come animale ragionevole: non come una specie animale differisce da un'altra: chè non formerebbero contrarietà). — *Si è mostrato*: cap. 4.

(2) Nella stessa categoria (entro la quale può essere introdotta una serie di concetti, dai più generali ai meno). Cfr. cap. 3, 10. La differenza *non si produce contemporaneamente*, perchè i contrari (nella realtà, non nel pensiero: cfr. IX. 2) non possono esser insieme, in atto.

hanno contrarietà perchè sono indivisibili): poichè nella divisione si producono delle contrarietà anche negli intermedi prima di arrivare ai termini indivisibili (1). È evidente, quindi, che in rapporto al così detto genere, nessuna delle specie di un genere ha con esso nè un'identità nè una diversità specifica (giustamente: chè la materia si mostra per negazione (2), e il genere è la materia di ciò di cui dicesi genere: non nel senso in cui si parla del genere degli Eraclidi, ma in quello per cui fa parte della natura di una cosa); nè quel rapporto l'ha con le specie che non sono nello stesso genere: invece, differirà da queste per il genere, e da quelle che sono nello stesso genere per la specie. Poichè, necessariamente, è la differenza di ciò che differisce di specie che forma una contrarietà, e questa riguarda soltanto ciò ch'è nello stesso genere.

Capitolo IX.

1 Si potrebbe far questione perchè la donna non differisce dall'uomo per la specie, pur essendo contrari femmina e maschio, ed essendo una contrarietà la loro differenza. Nè l'animale femmina e quello maschio son diversi di specie, sebbene questa differenza sia dell'animale per se stesso con-

---

(1) ἄτομα: sono così indicate, prima, le *infimae species*; poi, gl'individui; qui, i termini ultimi della divisione nel pensiero definitorio (gl' intermedi sono i concetti attraverso i quali esso passa prima di arrivare all'ultima differenza). S. Tom. (2123) aggiunge: «Sic igitur manifestum est, quod, licet non in omni genere sit contrarietas specierum, in omni tamen genere est contrarietas differentiarum». Anche dalle ultime parole del capitolo, parrebbe, dunque, che sia la contrarietà delle differenze (sebbene considerata nel genere) che spiega quella delle specie. Ma, poi, il pensiero di A. par fermarsi su gl'«indivisibili», nel primo senso (ma senza mediazione o intermedietà, al modo degli «individui»), come su i veri e propri contrari.

(2) Il *così detto genere* (τὸ καλούμενον γένος) par si debba intendere come τὸ ὄν o τὸ ἕν platonico: cfr. V. 3, 5. Esso sarebbe quel γένος che non si può definire altro che con negazioni, così come la materia che non è nulla di determinato. Cfr. Schwegler (a q. l.). Il genere reale, invece, è quello che si concreta nelle *sue* specie ed entra, così, a costituire la *natura di una cosa.* Per l'altro uso di γένος, cfr. V. 28, 6.

siderato, e non come sarebbe la bianchezza o la nerezza: chè l'esser femmina e l'esser maschio gli appartiene in quanto animale (1). Tale questione è press'a poco la stessa di 2
quella: perchè una contrarietà fa le cose diverse di specie, per es. l'andar con i piedi o con le ali, e un'altra no, per es. bianchezza e nerezza. Non sarà perchè nel primo caso si ha una vera e propria modificazione del genere, e
1058 b non così nel secondo? E poichè da un lato c'è il concetto, dall'altro la materia, si può dire che le contrarietà contenute nel concetto producono una differenza di specie; quante, invece, son comprese nella concreta cosa materiale, non la producono. Perciò non la produce la bianchezza dell'uomo, 3
nè la nerezza; nè c'è differenza per la specie dell'uomo bianco in rispetto all'uomo nero, neanche se a ciascuno si dia un unico nome. Poichè l'uomo qui sta come materia, e la materia non produce differenza: per ciò gli uomini non sono specie dell'uomo. Eppure, son diverse le carni e le ossa da cui risulta composto quest'uomo o quello: ma, se il sinolo è diverso, non è diverso per la specie, perchè nel concetto non c'è contrarietà, e questo è il termine ultimo indivisibile. Callia è il concetto più la materia; e l'uomo bianco c'è, appunto, perchè c'è Callia bianco: per accidente, dunque, l'uomo è bianco. Nè un cerchio di bronzo differisce 4
per la specie da uno di legno (2); oppure un triangolo di bronzo da un cerchio di legno, a causa della materia, ma perchè c'è una contrarietà nel concetto. Ma si deve dire che la materia non produce una diversità della specie, benchè sia in certo modo diversa; oppure c'è un senso in

---

(1) La soluzione s'aggira fra queste risposte: 1ª la diversità di specie dev'esser ricondotta a una differenza di essenza nel concetto; 2ª la vera diversità è quella che riguarda la sostanza di una cosa, non i suoi attributi accidentali (tra i quali una contrarietà ha pur luogo); 3ª la vera diversità è quella che riguarda la specie formale, non la materia con la quale è unita nel sinolo (benchè ci siano nella materia stessa, in alcuni casi, certe diversità che si riflettono anche su la specie come proprietà necessarie, οἰκεῖα πάθη, tra le quali ha pur luogo l'opposizione: l'esser maschio o femmina, ad es., per l'animale). Cfr. la discussione in VII. 10-11 su la definizione del sinolo.

(2) Seguo, qui, la volgata.

cui si può dire che la produce? Perchè, infatti, questo cavallo qui è diverso di specie da quest'uomo qui? Eppure i loro concetti son presi insieme alla materia. O non sarà perchè c'è una contrarietà nel concetto? Anche il concetto dell'uomo bianco e quello di cavallo nero sono contrari, ed è una contrarietà di specie, ma non in quanto l'uno è bianco e l'altro è nero, poichè anche se entrambi fossero
5 bianchi, essi sarebbero pur sempre diversi di specie. E l'esser maschio o femmina sono, sì, qualità proprie dell'animale, ma non riguardano la sua sostanza: esse sono nella materia, ossia nel corpo. Perciò lo stesso seme, secondo che subisce una modificazione o l'altra, diventa femmina o maschio.
6 Si è detto, così, che cos'è la diversità di specie, e perchè alcune cose differiscono di specie, altre no.

Capitolo X.

1 Poichè i contrari son diversi per la specie, e il corruttibile e l'incorruttibile sono contrari (poichè la privazione è qui per un'incapacità determinata), questi sono, di necessità, diversi per il genere [1]. Orbene, noi abbiam parlato dei contrari in termini generali, sì che potrebbe sembrare non necessario che quante cose sono incorruttibili e corruttibili

(1) *Specie* e *genere* qui si equivalgono, e stanno per una diversità di «natura». Questo capitolo diventa chiaro purchè si lasci da parte la questione logica del rapporto di genere e specie nei contrari (pur accennata in fine), e si badi che l'argomentazione è diretta a dimostrare che le idee platoniche sono γένει ἕτερα dalle cose sensibili (restando come sottinteso che, quindi, non può esserci nessun rapporto). Si potrebbe, infatti, pensare che come il bianco e il nero son contrari, ma non di genere diverso, si debba dire lo stesso del corruttibile e dell'incorruttibile. Ma, dice A., bianco-nero è una contrarietà che non tocca l'essenza di una cosa; invece, corruttibile-incorruttibile riguarda le cose nella loro natura fondamentale. — *La privazione*, nell'incorruttibile, è una negazione determinata (come dev'essere ogni στέρησις in quanto vien da A. distinta dalla mera ἀπόφασις).

Nota la trasformazione della questione logica in termini di fisica, analogamente a IV. 5, 16 e 8, 9; IX. 8, 20 (ivi, § 28, si coglie similmente l'occasione per un accenno contro le idee platoniche, alle quali A. sostituisce la realtà degli esseri incorruttibili, come i cieli, e dei principii puramente formali).

siano diverse per la specie, così come non lo sono il bianco e il nero. Poichè la stessa cosa può essere l'uno e l'altro, anche insieme, se si fa questione in termini universali: per es., l'uomo può essere e bianco e nero; e anche se si fa questione degl'individui, uno stesso può essere bianco e nero, sebbene non nello stesso tempo. Eppure l'esser bianco
è contrario all'esser nero. Ma dei contrari alcuni convengono 2
a certe cose per accidente, come quelli detti ora e molti
1059 a altri; altri, non così, necessariamente, e tra questi sono l'essere corruttibile e l'essere incorruttibile: chè non c'è nulla che sia corruttibile per accidente. Poichè ciò ch'è per accidente può anche non aver luogo; invece, l'essere corruttibile è delle cose che appartengono di necessità alle cose a cui appartengono. Altrimenti, si avrebbe che una medesima cosa sarebbe corruttibile e incorruttibile, se il suo essere corruttibile potesse in essa non aver luogo. Di necessità, dunque, l'essere corruttibile o costituisce la sostanza di ciascuna cosa corruttibile, o fa parte della sua sostanza. Si dica lo stesso anche per l'essere incorruttibile: chè entrambi son delle cose che appartengono di necessità. In quanto, dunque, alle cose in sè e per sè considerate, ad alcune appartiene l'essere corruttibili, ad altre l'essere incorruttibili, esse sono opposte: onde di necessità son diverse per il genere.

È manifesto, quindi, che non possono esserci specie tali, 3
quali dicono alcuni: chè ci sarebbe, allora, un uomo che sarebbe corruttibile, e un altro incorruttibile [1]. Eppure si afferma che le specie sono specificamente le stesse che gl'individui, e non che abbiano soltanto lo stesso nome. Ma le cose diverse per il genere son distanti tra loro anche più di quelle che son diverse per la specie.

---

(1) L'uomo sensibile e quello ideale (l'idea dell'uomo). Cfr. I. 6, 8, e 9, 1 ss.; III. 2, 17, anche per il pensiero seguente.

LIBRO DECIMOPRIMO

Capitolo I ([1]).

1 Che la sapienza sia una scienza dei principii, fu messo
in chiaro nella prima parte della trattazione, dove furono
esaminate le dottrine degli altri filosofi intorno a quei prin-
2 cipii ([1]). Ma si potrebbe far questione se debba ritenersi che
la sapienza sia una scienza unica, ovvero costituita da molte
scienze. Se fosse unica, si badi che dei contrari c'è sempre
un'unica scienza, ma i principii non sono tra loro contrari.
D'altronde, se non è unica, tra le diverse scienze quali do-
3 vremo stabilire, che sian quelle costitutive di essa? Inoltre,
lo studio dei principii dell'apodittica spetta a un'unica scienza,
o a più? Se a un'unica scienza, perchè a questa nostra piut-
tosto che a un'altra qualsiasi? E se a più, quali dovremo sta-
bilire che siano esse?
4 E diremo ch'è una scienza di tutte le sostanze, o no? Se
non è di tutte, sarà difficile render conto di quali sostanze è
scienza questa nostra. Se poi è una scienza unica per tutte,

---

(1) Il lib. XI ha due parti: la prima (capp. 1-8, 7) è un abbozzo (scritto precedentemente, pare) degli argomenti stessi trattati nei libri III, IV, VI; la seconda si compone di alcuni estratti dalla Fisica. I capp. 1-2 espongono più brevemente e in forma alquanto diversa (che talora importa una diversità anche di pensiero) le aporie del libro III. Mancano soltanto due di quelle enunciate in 1, 16 (XV e XVI) e svolte in 6, 6-8 (*Quest.* 14ª; la 13ª, non enunciata nel cap. 1, si notò già ch' è affine alla 5ª e all'8ª; e quella enunciata in 1, 8 (VI) non è svolta neppur nel libro III).

(2) Chiaro accenno all'argomento trattato nel lib. I.

è tutt'altro che chiaro come di sostanze diverse la scienza
sia la stessa. Poi, riguarderà essa soltanto le sostanze, o 5
anche gli accidenti? Si badi che per gli accidenti ci può
esser dimostrazione, ma non per le sostanze. Che se diversa
è la scienza delle sostanze e quella degli accidenti, qual'è
la scienza che studia le sostanze, e quale quella che studia
gli accidenti? E quale delle due è la sapienza? Poichè una
di esse procederà dimostrativamente, quella intorno agli acci-
denti; l'altra, quella delle sostanze, riguarderà, invece, i primi
principii.

Neanche è possibile assegnare alla scienza che cerchiamo 6
lo studio delle cause menzionate nei libri di Fisica. Neppure
lo studio delle cause finali, perchè causa finale è il bene, ma
questo ha luogo quando si tratta di agire e negli esseri in
movimento; ma, dacchè il movimento ha origine da esso
(chè tale è la natura del fine), non è possibile che negli enti
immobili abbia luogo questa causa originaria del movimento.

Una questione generale è se la scienza che noi ora cer- 7
1069 b chiamo, riguardi le sostanze sensibili, o no; e nell'ultimo
caso, quali altre sostanze riguardi. Se riguarda altre sostanze,
queste dovrebbero essere o le specie o gli enti matematici.
Ora, le specie è chiaro che non esistono. E anche se uno so-
stenesse che esse esistono, rimarrebbe tuttavia la difficoltà
di sapere perchè mai, come ci sono enti matematici per alcune
cose [1], non ce ne sono così per altre per le quali pure si
vuole che esistano le specie. Dico che, mentre pongono gli
enti matematici intermedi tra le specie e i sensibili, quasi
come un terzo genere di reali oltre le specie e le cose di
quaggiù, non esiste poi un terzo uomo nè un terzo cavallo
oltre l'idea e gl'individui particolari. D'altra parte, se poi
le cose non stanno come essi dicono, di quali oggetti stabi-
liremo che debba trattare il matematico? Delle cose di quaggiù,
no davvero: chè nessuna di esse è quale esigono le scienze
matematiche. E neppure la scienza che cerchiamo presen- 8
temente si può dire che tratti degli enti matematici, perchè

---

(1) Per es., per i triangoli sensibili.

di essi nessuno esiste separato. Tanto meno si può dire che tratti delle sostanze sensibili, perchè queste sono corruttibili.
9 In generale, si potrebbe dubitare qual'è la scienza a cui appartiene di discutere intorno alla materia degli oggetti matematici (1). La fisica, no; perchè tutto il lavoro del fisico è intorno alle cose che hanno in se stesse il principio del movimento e dell'inerzia. E neppure la scienza che studia il procedimento dimostrativo e la formazione del sapere (2), perchè appunto questo è l'oggetto di cui essa fa indagine. Ma, allora, resta che di tale argomento prenda a trattare la filosofia, quella che ci sta innanzi.

10 Un'altra questione è, se la scienza che noi cerchiamo debba occuparsi di quei principii che alcuni chiamano elementi, i quali si soglion porre concordemente come costitutivi dei corpi composti. Migliore sembra l'opinione che la nostra scienza debba trattare degli universali, perchè ogni concetto e ogni scienza riguarda l'universale, non i termini ultimi (3): onde si potrebbe conchiudere che essa è la scienza dei generi sommi. Ma, allora, suoi oggetti sarebbero l'Ente e l'Uno, potendosi ritenere che nessun altro genere più di questi abbracci tutti gli enti; e poichè essi sono i primi per natura, somigliano ai principii più di tutti gli altri. Se essi venissero a mancare, tutto il resto verrebbe distrutto, poichè ogni cosa
11 è ente e una. Ma in quanto le differenze dovrebbero necessariamente partecipare dell'Ente e dell'Uno, se si stabilirà ch'essi son generi, non partecipando del genere nessuna differenza, per questo lato non sembra conveniente farne dei generi e dei principii. Aggiungi che, se ciò ch'è più semplice è principio più di ciò ch'è meno semplice, essendo gli ultimi termini, in cui un genere può esser diviso, più semplici dei

(1) Lo spazio, come pura estensione, e il numero son la materia (intelligibile) delle figure geometriche e dei rapporti aritmetici studiati dalla matematica. Questo problema manca nel lib. III, e vien preso in considerazione nel lib. XIV. 2, 1-3.

(2) Gli Analitici.

(3) Le cose particolari (gl'individui), come l'espressione prec. «corpi composti» (di materia, oltre la forma) suggerisce. Nel paragrafo seguente, invece, gli ultimi termini (τὰ ἔσχατα) sono le *species infimae*.

generi (perchè sono indivisibili, invece i generi si dividono in una molteplicità di generi differenti), si direbbe che le specie, piuttosto che i generi, siano principii. Ma in quanto, tolti i generi, vengon tolte le specie, si direbbe piuttosto che
1060 a principii sono i generi. Principio, infatti, è ciò che, tolto, toglie tutto (1).

Capitolo II.

Intorno a queste cose, dunque, ci sono i dubbi, e ad altre 1
simili a esse. Così, si deve acconsentire che c'è qualcosa al di là dei singolari; ovvero no, e anzi a questi indirizzare la scienza nostra? Ma questi sono infiniti. D'altronde, al di là dei singolari non potrebbe esserci altro che generi e specie, ma la scienza che noi cerchiamo non è nè degli uni nè delle altre. Il perchè, s'è detto. La difficoltà, in termini generali, consiste in ciò: che bisognerebbe ammettere l'esistenza di una sostanza separata e indipendente dalle sostanze sensibili e dalle cose di quaggiù; non ammettendola, tuttavia, il mondo sensibile soltanto sarebbe reale e la sapienza non avrebbe altro oggetto. Eppure, parve che noi cercassimo qualche altro oggetto, e che questo fosse il problema da risolvere: vedere se c'è qualcosa di separato, per se stesso esistente, che non
appartenga a nessuna delle cose sensibili. Ma, allora, se al 2
di là delle sostanze sensibili ci sono altre sostanze, al di là di quali tra quelle bisognerà ammettere che siano queste? Perchè ammetterne al di là degli uomini e dei cavalli, e non degli altri animali, e anzi di tutte le cose inanimate? Davvero che concedere l'esistenza di altrettante sostanze quante sono le sensibili e le corruttibili, diverse perchè eterne, è cadere
in un groviglio d'inconseguenze. Ma è anche vero che, se il 3
principio di cui siamo in cerca non esiste fuori dei corpi, non si vede qual altro possa essere meglio della materia. Se non che, la materia non è in atto, ma soltanto in potenza: sì che parrebbe un principio molto superiore a essa la specie

(1) ἀρχὴ γὰρ τὸ συναναιροῦν.

e la forma. Ma queste periscono [1]: in conchiusione, non esiste nessuna sostanza eterna, separata, per se stessa esistente. Ma è mai possibile? Non è dubbio, e le ricerche dei più intelligenti non paiono mirar ad altro, che un principio esiste ed è una sostanza di tal natura. Come, se non esistesse un essere eterno e separato e immutabile, ci sarebbe l'ordine nel mondo?

4 Ma poi, se esiste una sostanza e un principio di tal natura, quale ora cerchiamo, ed è unico e il medesimo per tutte le cose, per le corruttibili come per le eterne, sorge il dubbio: perchè mai, se il principio è lo stesso, delle cose che da esso dipendono le une sono eterne, e le altre no? Questo è assurdo. Dire che altro è il principio delle cose corruttibili, altro quello delle cose eterne, non giova: resterebbe ugualmente la difficoltà di sapere se anche il principio delle corruttibili è eterno. Se è eterno, perchè eterne anche non sono le cose che da esso dipendono? E se è corruttibile, allora avrà un principio altro da esso, che, se corruttibile anch'esso, ne avrà un altro, e via all'infinito.

5 Se, d'altra parte, si stabiliranno per principii l'Ente e l'Uno, come quelli che più degli altri sembrano immobili, si domanda, prima di tutto, dato che nessuno dei due denota qualcosa di determinato e una sostanza, come possano esi- 1060 b
stere separati e per se stessi: chè tali noi esigiamo che siano i principii primi ed eterni. E se, invece, ognuno dei due esprime qualcosa di determinato e una sostanza, allora tutto quel che esiste è sostanza, perchè l'essere si predica di tutte le cose, e di una parte di esse anche l'unità. Ma che
6 tutto quel che esiste sia sostanza, è falso. Come poi potrebbe esser vero quanto van dicendo coloro che affermano l'Uno essere il primo principio, e questo intendono come sostanza, e dall'Uno insieme con la materia fanno venir fuori tutto, cominciando dal numero, che secondo essi costituisce la sostanza

---

(1) Sono quelle forme e specie, la cui esistenza non è indipendente dalla materia, e però «appaiono e scompaiono, sebbene non si possa dire che nascono e periscono» (VI. 3, 1; VII. 15, 1; VIII. 5, 1). V. nota (in fine) a X. 10, 1.

di tutte le cose? La diade e ciascuno dei rimanenti numeri, che di quei principii risultan composti, come fare per intenderli quali unità? Intorno a ciò non dicono nulla, e neppure è facile dirne qualcosa. Che se uno vuol prendere per prin- 7
cipii le linee o quel che da esse deriva (dico, le prime superfici) (1), queste non son già sostanze separate, bensì sezioni e divisioni, le linee delle superfici, le superfici dei corpi, i punti delle linee: sono, anzi, limiti appunto di queste cose; i quali tutti poi esistono in altro, e nessuno di essi ha esistenza separata. E come, anche, supporre che debba essere la sostanza dell'uno e del punto? Chè di ogni sostanza (2) c'è generazione; ma del punto, consistendo esso in una divisione, non c'è.

S'incontra anche questa difficoltà: ogni scienza è degli 8
universali e di ciò che ha una natura determinata, ma la sostanza non può esser contata tra gli universali, e si deve considerare piuttosto come qualcosa d'individuale e indipendente dal resto; per cui, se la scienza studia i principii, come si ha da pensare che il principio sia sostanza?

Ancora, c'è qualcosa oltre il sinolo, o no? Chiamo sinolo 9
la materia con quanto si accompagna ad essa. Se non c'è, tutto ciò che alla materia s'accompagna, è corruttibile. Se, invece, c'è qualcosa oltre il sinolo, questa non può esser altro che la specie e la forma. Ma di quali cose ci sia, e di quali no, non è poi facile determinare esattamente. Di alcune cose, per es., di una casa, è chiaro che la specie non può esistere separatamente.

Infine, i principii sono gli stessi per la specie o per il 10
numero? Se fosse per il numero, tutte le cose s'identificherebbero.

---

(1) « Superficies, quae cogitabiles et per se sint, non sensibiles »: Bonitz (p. 456).

(2) Composta, laddove l'essere del punto (della linea, ecc.) è semplice: appare nell'atto stesso di dividere.

CAPITOLO III (1).

1 La scienza del filosofo ha per oggetto l'essere in quanto
essere, in universale e non in particolare. Ma l'essere si dice
in molti sensi, e non in un modo soltanto. Ora, se in questa
molteplicità di sensi ci fosse soltanto il nome in comune e
niente altro, non ci sarebbe dell'essere un'unica scienza (chè
non ci sarebbe un genere unico per cose di tale natura); se,
invece, c'è qualcosa in comune, ci sarà dell'essere un'unica
2 scienza. Noi parliamo dell'essere, dunque, press'a poco come
diciamo «medico» e «salubre», ciascuno dei quali termini
si usa in molti modi, ma intendendo qualcosa che, comunque, 1061 a
si riferisce o alla scienza medica o alla salute o ad altro:
chè con ciascuno di quei modi (2) ci riferiamo sempre a un
identico oggetto. Chiamiamo «medica», ad es., una disser-
tazione e una lancetta, l'una perchè derivazione della scienza
del medicare, l'altra perchè serve a questo. Similmente anche
per il termine «salubre», con cui talora intendiamo ciò che
è espressione di salute, tal'altra ciò che la produce. Nella
stessa maniera dicasi anche per gli altri casi. E lo stesso,
anche per l'essere: ogni cosa dicesi che è, perchè dell'essere
come tale è o un'affezione, o una proprietà, o una disposi-
zione, o un movimento, o qualcuna delle altre cose simili,
3 di ciascuna delle quali si dice che è. E poichè tutto ciò che
è, vien riferito a qualcosa di unico e comune, così anche cia-
scuna delle sue contrarietà può esser ricondotta alle differenze
e contrarietà fondamentali dell'essere, siano poi queste l'uno
e il molteplice, ovvero uguaglianza e disuguaglianza, ovvero
siano altre le differenze fondamentali. Di esse abbiamo ra-
4 gionato abbastanza altrove (3). Non fa nessuna differenza se
la riduzione dei significati dell'essere si faccia in rapporto

(1) In forma più breve e poco diversa questo capitolo riproduce l'argomento dei capp. 1-2 del lib. IV. Il capitolo seguente, quello del cap. 3, 1-2.

(2) Mi par meglio il plurale del cod. E (cfr. Aless. 642, 18).

(3) V. citazione in IV. 2, 6.

all'Ente o in rapporto all'Uno: chè, sebbene non siano identici ed abbiano un significato diverso, l'uno si converte con l'altro: ciò che è uno, in un certo senso, è anche ente, e ciò che è ente è anche uno.

Per tutti i contrari lo studio di entrambi spetta ad una 5
stessa e unica scienza: perchè ognun d'essi si dice per privazione dell'altro. Eppure, qualcuno potrebbe domandarci come può parlarsi di privazione nelle cose in cui c'è un intermedio, per es., tra giusto e ingiusto. In tutti questi casi la privazione non si deve intendere come mancanza di tutto intero il concetto, ma soltanto della sua specie estrema [1]: per es., se giusto è «colui che è ubbidiente alle leggi per proprio abito», l'ingiusto non dev'essere tuttavia privato interamente del concetto di giustizia, ma sarà «colui che è per qualche rispetto deficiente nell'obbedienza alle leggi», e soltanto per questo lato si può dire che in lui è una privazione. Lo stesso dicasi negli altri casi.

E come il matematico costruisce la sua dottrina intorno 6
a concetti ch'egli ha ottenuto per mezzo dell'astrazione, proprio nello stesso modo si viene a trovare anche la speculazione intorno all'essere. Il matematico, per speculare su le cose, deve prima spogliarle di tutte le qualità sensibili: come del peso, della leggerezza, della durezza, e dei contrari, e poi anche del caldo e del freddo, e di tutte le opposizioni sensibili; e conserva soltanto la quantità e il continuo a una o a due o a tre dimensioni, e studia le proprietà di queste

---

(1) In generale, giusto, o ingiusto, è chi osserva, o non osserva, le leggi. In particolare (determinando l'intero concetto nelle sue specie estreme), giusto, o ingiusto, è chi le osserva, o non osserva, *per proprio abito*. Si possono, infatti, operar cose giuste, senz'esser ancora giusti (*Eth. Nic.*, II. 3), e commettere ingiustizie senza per ciò esser ingiusti (ivi, V. 10). Nel primo caso (generale) la privazione è totale; nel secondo, parziale (qui si dovrebbe dire: ingiusto è chi osserva, bensì, le leggi, ma non per proprio abito e deliberatamente). Nel primo non esiste un intermedio reale (o solo negativamente, come in X. 5, 6-7 tra *buono* e *cattivo*); nel secondo, l'intermedio è reale, e parrebbe dover mediare positivamente l'antitesi (se all'acquisizione dell'abito e al processo volitivo si desse un significato superiore); ma i due contrari son, poi, considerati separatamente da A., al quale sfugge, così, l'identità che li dovrebbe mediare (che non è il concetto generico, ma l'attività concreta).

cose in quanto hanno una quantità e sono continue, e di nient'altro si cura. Egli, tuttavia, di alcuni de' suoi oggetti indaga la reciproca posizione e quel che ad essa appartiene, di altri indaga se hanno o no una misura comune, di altri 1061 b
ancora studia le proporzioni. Eppure, in tutte queste indagini la geometria è sempre un'unica scienza, e noi diciamo
7 infatti che è la stessa. Ma lo stesso è per l'essere; studiare le sue proprietà in quanto è essere, e le sue opposizioni considerarle come opposizioni dell'essere, non è còmpito di nessun'altra scienza che della filosofia. E così alla fisica si può ben attribuire lo studio dell'essere, ma non in quanto essere: piuttosto in quanto è partecipe del movimento. La dialettica e la sofistica trattano, senza dubbio, degli accidenti delle cose, ma non in quanto questi costituiscono l'essere loro, e neppure si occupano dell'essere in sè e per sè, in quanto è l'essere. Non rimane, dunque, che il filosofo a speculare intorno a ciò
8 che s'è detto: all'essere in quanto è. E dacchè l'essere tutto quanto, pur dicendosi in molti sensi, si riduce a un concetto unico e comune, e i contrari suoi similmente (chè questi si riducono alle fondamentali opposizioni e differenze dell'essere); e potendo bene tali oggetti essere di pertinenza di un'unica scienza, — sarebbe così risolta la difficoltà sollevata in principio: quella, dico, per cui si discuteva come potesse esserci un'unica scienza di oggetti tanto molteplici e di genere differente.

Capitolo IV.

1 Anche il matematico si serve dei principii comuni, ma alla propria maniera, e però anche di questi principii spetta alla prima filosofia speculare. Invero, quando si dice che da quantità uguali sottraendo quantità uguali i resti sono pur uguali, si dice un assioma che vale per tutte le quantità; ma la matematica, accettato quell'assioma, costruisce la sua teoria intorno a quella parte della materia che le è propria: linee, angoli, numeri, e ognuna delle altre quantità, le quali essa considera non come essere, ma in quanto ognuna di

esse è un continuo a una o due o tre dimensioni. La filo- 2
sofia, invece, non riguarda ai particolari, nè a quel che a
ciascun di questi può accadere: essa in ciascuno di questi
considera l'ente in quanto ente. Anche il suo rapporto alla 3
scienza fisica è lo stesso che alla matematica. La fisica, infatti,
studia gli accidenti e i principii degli enti in quanto sono
in moto, non in quanto enti. Invece, della scienza che è
prima, noi dicemmo ch'essa ha per oggetto l'ente in quanto
ente, e non in quanto è qualch'altra cosa. Resti, dunque,
stabilito che la fisica e la matematica sono solamente parti
della sapienza.

Capitolo V (1).

C'è negli esseri un principio intorno al quale non è possi- 1
bile cadere in errore, anzi necessariamente ci si trova sempre
ad affermarne il contrario dell'errore, cioè la verità. Eccolo:
è impossibile che la stessa cosa per il medesimo rispetto e
1062 a nello stesso tempo, sia e non sia. E così gli altri principii in
cui gli opposti son tra loro in questo modo. Di principii tali 2
è assolutamente impossibile dare una dimostrazione: si può
soltanto sostenerli dimostrativamente contro chi li impugna.
E la ragione è che non è possibile prender le mosse da un
principio più certo di quello per fare un ragionamento che
lo provi, come pure sarebbe necessario se ce ne fosse dimo-
strazione vera e propria. A colui che imprende a mostrare 3
la falsità di chi vuol porre insieme i contradittorii, conviene
pigliar le mosse da qualcosa così fatta che, in fondo, equi-
vale all'impossibilità che la stessa cosa sia e non sia per un
solo rispetto e nello stesso tempo; ma non avrà l'apparenza
di essere identica. Non c'è altra via per farne dimostrazione
a chi va dicendo che si può dare che i contradittorii siano
veri in rispetto alla stessa cosa. Ora, quei che vogliono co- 4
municarsi i loro pensieri, bisogna bene che s'intendano in

---

(1) Questo capitolo corrisponde al lib. IV. 3, 5 ss., e 4, 1 ss. (salvo 19-24, 28 ss., che qui mancano: cfr. nel *Sommario* del lib. IV le argomentazioni *b*, *e*, *f*).

qualche modo: chè, se così non avvenisse, come sarà possibile tra essi uno scambio di idee? Bisogna, quindi, che ogni parola che usano, sia nota a loro, e voglia dire qualcosa, e non abbia molti significati, ma uno solo: e se ha parecchi significati, bisogna mettere in chiaro qual'è quello a cui si riferisce la parola che si usa. Ma chi dice che una cosa è e non è, costui nega ciò che dice, sì che nega che la parola che usa significhi quel che significa. Il che non ha senso. Se dire «questo è» vuol dire qualcosa, è impossibile che i contradittorii siano veri in riguardo allo stesso oggetto.

5 In secondo luogo, se la parola significa qualcosa e con essa si asserisce il vero, questo si asserisce come cosa che dev'essere di necessità, che, cioè, non può mai essere che non sia: le affermazioni opposte, dunque, non possono esser
6 vere in riguardo allo stesso oggetto. In terzo luogo, se l'affermazione non è vera più della negazione, chi dice che uno è uomo non dice il vero più di chi dice che è non-uomo. Sembra, inoltre, che, qualora uno dicesse che l'uomo è non-cavallo, direbbe la verità o più o non meno che se dice che è non-uomo: sì che anche chi dicesse che l'uomo è cavallo direbbe la verità, una volta che le affermazioni opposte sono ugualmente vere. Ma allora si conchiude che uno stesso è uomo, cavallo e qualsivoglia altro animale.

7 Una dimostrazione vera e propria, dunque, non c'è di questo principio, ma si può bene dimostrare l'errore a colui che sostiene queste cose. Per questa via, se uno avesse potuto interrogare Eraclito, avrebbe costretto lui medesimo in breve tempo a confessare che non è mai possibile che le affermazioni opposte siano vere in riguardo alle stesse cose; ora dobbiam ritenere che egli abbracciasse tale opinione non ren-
8 dendosi conto di quel che diceva. In generale, se il suo detto è vero, neppure esso stesso potrebbe più esser vero, una 1062 b
volta che la stessa cosa può essere e non essere per lo stesso rispetto e nello stesso tempo. Infatti, a quel modo che, anche divise l'una dall'altra, l'affermazione non è vera più della negazione, per la stessa ragione anche, riunendole in una proposizione complessiva, come se si trattasse di un'unica

affermazione, l'insieme non sarebbe più vero se uno lo pone affermativamente, che se lo pone negativamente (1).
Infine, se non c'è niente che si possa affermare con ve- 9
rità, questa stessa affermazione, che nessuna affermazione
può esser vera, sarebbe falsa. Ma se c'è qualcosa che sia
vera, ecco risolte le obiezioni di coloro che fanno discorsi
di quella specie, che toglierebbero persino ogni possibilità di
disputare.

Capitolo VI (2).

Poco diversa dalla opinione di costoro è anche la sentenza 1
di Protagora: egli, infatti, disse che misura di tutte le cose
è l'uomo, venendo a dire nient'altro che questo: quel che a
ciascuno sembra, quello anche essere indubbiamente. Se così
è, vien di conseguenza che la stessa cosa è e non è, ed è
cattiva e buona, e tutto ciò che si può dire in opposti modi,
per la ragione che spesse volte una cosa ad alcuni pare bella,
ad altri il contrario, e misura è ciò che appare a ciascuno.
Questa difficoltà si potrebbe sciogliere indagando di dove ha 2
prese le mosse il principio di tale dottrina. Sembra, infatti,
che alcuni siano arrivati ad essa partendo dalla opinione dei
Fisiologi; altri dal fatto che non tutti percepiscono nello stesso
modo le stesse cose, ma a chi una cosa appare dolce, a chi
il contrario. Che niente viene dal non-essere, e tutto dal- 3
l'essere, è un dogma comune a quasi tutti i filosofi natura-
listi. Poichè, dunque, ciò che è bianco perfettamente e in
nessuna parte non-bianco, non diventa bianco; invece, si vede
bene ch'esso è diventato non-bianco; bisognerà, allora, che

(1) Il Ross nota giustamente che l'argomentazione corrisponde a quella del IV. 4, 27. Ivi: se, ad es., Socrate è uomo e non-uomo, è anche vero ch'egli non è nè uomo nè non-uomo. Qui: se Socrate è (insieme) uomo e non-uomo, è anche vero ch'egli non è (insieme) uomo e non-uomo. Là è in questione il terzo escluso, qui la non-contraddizione (chi la nega, deve anche contraddire se stesso). — Ho invertito il posto della κατάφασις e dell'ἀπόφασις (affermativamente-negativamente), per la necessità del senso.

(2) A questo capitolo corrispondono nel lib. IV i capp. 5 (salvo 6-14 e 25-28), 6 (salvo 4-10), 7-8.

quel che diventa non-bianco si generi da ciò che è non-bianco: si conchiude, dicono, che se la stessa cosa non si trovava ad essere insieme bianca e non-bianca, si avrebbe una generazione dal niente (1). Non è difficile sciogliere questa difficoltà: negli scritti di Fisica (2) è spiegato come ciò che diviene si genera in certo modo dal non-essere e in certo modo dall'essere.

4 Bisognerebbe, davvero, essere stolti a dare il proprio assenso ugualmente alle opinioni e alle idee di entrambi i disputanti: è chiaro che o l'uno o l'altro di essi è nel falso. E
anche per i fenomeni dei sensi, questo è evidente. Uno stesso
oggetto non appare mai a uno dolce e a un altro il contrario, 1063 a
a meno che uno dei due non abbia guasto l'organo sensitivo
e non sia privo della facoltà discretiva dei sapori. E se le
cose stan così, di uno si dovrà concedere ch'egli è misura,
ma dell'altro no. Parimenti dicasi per il buono e cattivo, per
5 il bello e il brutto, e per le altre cose simili. L'opinione che
i contrari abbiano ugual diritto alla verità somiglia al ragionamento di chi dicesse che tutti gli oggetti sono doppi perchè tali essi appaiono a coloro che con un dito fan pressione sotto l'occhio: che se essi in tal modo fanno apparire doppio l'oggetto, dopo, tuttavia, lo tornano a vedere unico, come unico vedono un unico oggetto tutti coloro che non alterano la vista.

6 In generale, si deve dire che è ridicolo voler giudicare della verità dal fatto che le cose di quaggiù appaiono in con-

---

(1) Gl'interpreti concordano nel ritenere il passo indecifrabile, o quasi, se si vuol restar fedeli al testo della volgata: cfr. Bonitz (p. 461) e il Ross (che ne accetta gli emendamenti). Io ho tentato di mantenere la volgata. In S. Tom. (2227) è un accenno alla dottrina di Anassagora che illumina il testo, credo, a sufficienza. Questo dice, in breve, che i Fisiologi non sapevano come spiegare il divenire, perchè erano per essi fuori dubbio due punti: che l'essere non diviene (perchè è già), e che dal non-essere non si genera nulla (cfr. anche *Phys.*, I. 8. 191 a, 23 ss.). Se, quindi, il bianco diventa — come pur ogni giorno si vede — nero (non-bianco), ciò avviene, dicevano, perchè l'oggetto non era bianco del tutto, ma aveva in sè anche i germi del nero. Sì che era, insieme, bianco e non-bianco. Cfr. il passo corrispondente IV. 5, 3, nel quale vien ricordato di Anassagora il «tutto si trova mescolato in tutto», e di Democrito «l'essere e il non-essere in ogni particella alla pari». E qui § 14.

(2) *Phys.*, I. 7-9. Si genera da ciò che in atto non è, ma è in potenza.

tinuo mutamento e giammai non permangono in se stesse.
Si deve piuttosto andar in cerca della verità osservando le cose
che permangono eternamente le stesse e non patiscono alcun
mutamento, quali sono le sostanze celesti: queste, infatti,
non appaiono già ora di una natura e ora di un'altra, ma
sempre le stesse, a nessun mutamento soggette. In secondo 7
luogo, nel mondo dove c'è il movimento e le cose non stanno
ferme, ogni cosa si muove da qualche altra a qualche altra:
bisogna, dunque, che quel che si muove sia in quel punto
da cui sta per muoversi, e non ci sia, e si muova verso un
punto determinato in cui si troverà (1). Ma le affermazioni contrarie non potranno esser vere insieme, pel medesimo rispetto.
E se anche si volesse sostenere che le cose quaggiù sono in 8
un continuo fluire e che niente sosta mai rispetto alla quantità — sebbene ciò non sia vero — pur si potrebbe chiedere: e perchè le cose non potrebbero esser costanti rispetto alla qualità loro? Sembra, infatti, che quei che sostengono potersi predicare di una stessa cosa i contradittorii, siano partiti dal fatto che la quantità non rimane nei corpi la stessa, sì che una stessa cosa sarebbe e non sarebbe insieme, poniamo, di quattro cubiti. Ma la sostanza riguarda la qualità (2), e questa è di natura determinata, mentre la quantità ha dell'indeterminato.

Inoltre, perchè, se il medico ordina loro di prendere un 9
certo cibo piuttosto che un altro, prendono proprio quello? Per qual motivo diremo che questo è pane, piuttosto che non è pane? E non dovrà esser lo stesso mangiare e non mangiare? Invece, in queste cose, essi si conducono proprio come se fossero certi di essere nel vero; e se quel che vien loro ordinato (3) è realmente pane, questo prendono. Eppure, non

---

(1) Così l'avversario. Si risponde che l'essere e il non essere nello stesso punto non è per il medesimo rispetto: c'è in atto, e in potenza non c'è più, in quanto si muove verso un altro punto, nel quale non è ancora, in atto, ma ci sarà.

(2) Nel senso in cui diciamo che è la qualità, non la quantità, che ci dà l'essenza di una cosa: cfr. V. 14, 1.

(3) Leggi (l. 32) προσταχθέντος (cfr. ll. 28-29): nel Christ è un errore di stampa (notato dal Ross).

dovrebbero far così, se nulla nelle cose sensibili permane della stessa natura realmente, ma tutto sempre si muove e
10 fluisce. E poi, se noi stessi siamo in una continua variazione e giammai non rimaniamo gli stessi, qual meraviglia se le cose non appaiono mai a noi le stesse, proprio come ai malati? Anche ai malati le cose sensibili non appaiono sempre le 1063 b
stesse per la ragione che le loro facoltà sensitive non sono disposte nello stesso modo di quando erano sani; ma le cose sensibili per se stesse non vengono a subire per questo nessun mutamento: soltanto, producono nei malati sensazioni diverse, e non uguali a quelle degli altri. Il fatto dovrebbe necessariamente avvenire nello stesso modo, se, come quelli dicono, noi siamo in continuo mutamento. Se, invece, non ci mutiamo, ma seguitiamo a esser gli stessi, ci sarà dunque qualcosa che sta ferma.

11 Contro coloro che sollevano quelle obiezioni movendo dalla natura del discorso non è facile sciogliere le difficoltà, perchè essi non pongono nessun principio, del quale non si debba ulteriormente chiedere ragione: chè a questa condizione soltanto è possibile ragionare e dimostrare. Essi, infatti, non ponendo nulla, distruggono la possibilità di ogni disputa e ragionamento. Con costoro non c'è ragionamento che tenga. Con coloro, invece, che per le tradizionali difficoltà [1] si trovano in dubbio, non è difficile trovare un terreno comune a liberarli dalle difficoltà che producono in essi il dubbio: è
12 chiaro già dalle cose dette. Le quali portavano a conchiudere la manifesta impossibilità dell'esser vere nello stesso tempo entrambe le affermazioni opposte intorno a uno stesso oggetto; e neppure i contrari, perchè ogni contrarietà si dice per privazione. E chiaro questo diventa a chi riconduce
13 con l'analisi i concetti dei contrari al loro principio. Parimenti, non è neppur possibile predicare di un unico e medesimo oggetto qualcosa di mezzo. Ad es., se l'oggetto di cui si parla è bianco, chi dice ch'esso non è nè bianco nè

---

(1) Quelle accennate in § 2 ss., delle quali si dà anche via via la soluzione.

nero (1), erra: poichè ne verrebbe ch'esso è e non è bianco: si potrebbe, infatti, del complesso contradittorio affermare l'altra parte, e cioè la parte contradittoria del bianco. E però 14
non si possono trovare nel vero nè i seguaci di Eraclito nè quelli di Anassagora: se no, ne verrebbe che i contrari si possono predicare dello stesso oggetto. Se uno afferma, infatti, che in tutto c'è parte del tutto, egli viene a dire che ogni cosa non è più dolce che amara, e così per le altre specie di contrarietà, dato che s'intenda che tutto è in tutto non soltanto in potenza, ma in atto e realmente distinto. E nep- 15
pure è possibile sostenere che tutte le affermazioni siano false, o che tutte siano vere; non è possibile, oltre che per molte altre difficoltà che s'addensano intorno a questa tesi, anche perchè, se tutte le affermazioni sono false, neppure chi afferma questo stesso sarà nel vero; e se tutte sono vere, non sarebbe nel falso neppure chi dice che sono tutte false.

Capitolo VII (2).

Ogni scienza consiste nella ricerca di certi principii e di 1
certe cause in quel che riguarda gli oggetti ch'essa ha preso
1064 a a studiare: ad es., la medicina, la ginnastica, e ognuna delle altre scienze, siano produttive o matematiche (3). Ognuna di queste, dopo aver circoscritto a se stessa un certo genere di cose, si mette a trattarne, e lo considera come un essere che è esistente e reale, non, tuttavia, in quanto essere: chè questo è l'oggetto di un'altra scienza, diversa dalle scienze predette.
Di queste ciascuna, dopo di aver posto in qualche modo qual'è 2

(1) « Ut puta rubeum vel citrinum », suggerisce S. Tom. (2244). Ma qui il pensiero oscilla tra il medio nel senso di un intermedio reale, e quello escluso dalla legge di non-contraddizione. In entrambi i casi, tuttavia, è vero che se, dato che l'oggetto sia bianco, si predica di esso quel medio, questo può esser inteso come negazione contraddittoria del bianco. (L'argomentazione, ha notato il Ross, non corrisponde esattamente a nessuna di quelle in IV. 7).

(2) Questo capitolo riproduce molto da vicino il cap. 1 del lib. VI.

(3) La distinzione sembra accennare a quella di scienze pratiche e teoretiche in senso generale, ulteriormente distinte poco dopo.

l'essenza di un genere particolare di cose, si sforza di mostrare quel che ne deriva, più o meno debolmente o esattamente. L'essenza, alcune la pongono servendosi del senso, altre per vie d'ipotesi. Per ciò è chiaro anche che da un tal metodo induttivo non si può avere dimostrazione nè della
3 sostanza nè dell'essenza. E poichè esiste una scienza della natura, va da sè ch'essa non può essere nè produttiva nè pratica: per la produttiva, infatti, il principio della produzione non è nella cosa prodotta, ma in chi la produce, ed è o un'arte o qualche altra potenza. Parimenti, anche per la scienza pratica il principio del movimento non è nell'oggetto dell'azione, ma piuttosto nell'agente. La scienza del fisico, invece, tratta di cose che hanno in loro stesse il principio del movimento. Viene in chiaro, così, che la scienza fisica, necessariamente, non è nè pratica nè produttiva, ma speculativa: chè dentro qualcuno di questi tre generi deve cadere di necessità.

4 E poichè ogni scienza ha necessità di conoscere in qualche modo l'essenza e di servirsene come principio, non dobbiamo ignorare in qual modo il fisico deve definirla e come deve porre il concetto della sostanza: se come il «camuso», o piuttosto come il «curvo». Di questi concetti, l'uno, quello di camuso, si accompagna con la materia che è propria dell'oggetto; quello di curvo, invece, prescinde dalla materia: la camusità, infatti, si trova in un naso soltanto, per cui anche il concetto di essa si comprende insieme a questo: camuso è un naso che ha una certa curva. È evidente, quindi, che il concetto di carne, occhio, e delle altre parti del corpo, converrà illustrarlo sempre insieme alla materia.

5 Ma, essendoci una scienza dell'ente in quanto ente, e separato dalla materia, dovremo indagare se questa scienza sia da riguardare come tutt'una con la fisica, o non piuttosto come diversa. La fisica studia le cose che hanno in loro stesse il principio del movimento. La matematica, invece, è anch'essa una scienza speculativa di oggetti sottratti al divenire, ma
6 non esistenti separatamente. Per l'essere che è separato e immobile esiste, dunque, una scienza diversa da entrambe

queste, dato che una tale sostanza esista, dico immobile e separata: la qual cosa, appunto, tenteremo di mostrare [1]. E se c'è in seno all'essere una natura così fatta, ivi, se ha
1064 b da essere, sarà anche il divino, e sarà questo il principio primo e superiore a tutti i principii.

Come si vede, tre sono i generi delle scienze teoretiche: 7
fisica, matematica, teologia. E come tra le scienze il genere più eccellente è quello delle scienze teoretiche, così tra queste stesse la più eccellente è quella detta per ultima: poichè l'essere ch'essa studia è tra gli esseri quello più degno di rispetto, e ogni scienza dicesi superiore o inferiore a seconda del suo proprio oggetto.

Qualcuno potrebbe domandare se la scienza dell'essere 8
in quanto essere deve porsi come universale, o no. Delle scienze matematiche ognuna versa intorno a un unico genere determinato, ma a tutte giace poi a fondamento una scienza universale. Se, quindi, le sostanze fisiche fossero superiori a tutte le altre, anche la fisica sarebbe la prima delle scienze. Ma se c'è un'altra natura e una sostanza separata e immobile, necessariamente anche la scienza di essa è altra, e deve essere superiore alla fisica e, perchè superiore, universale.

Capitolo VIII [2].

L'essere, assolutamente parlando, si dice in parecchi modi, 1
de' quali uno è quello di essere per accidente. Cominciamo a considerarlo in questo senso. Chiaro è, intanto, che nessuna delle scienze fin qui riconosciute tratta dell'accidente. La scienza dell'architetto, ad es., non si dà pensiero di quel che accadrà agli inquilini della casa: se passeran la vita tra dolori o gioie lì dentro. Avviene lo stesso del tessitore, del

---

(1) Si potrebbe pensare che fosse un accenno al lib. XII. 6-7; ma il futuro mostra che, in ogni modo, lo scritto non c'era ancora, onde non se ne può trar nulla.

(2) Questo capitolo, sino al § 7, riproduce con lievi varianti, ma molto più brevemente, i capp. 2-4 del lib. VI.

calzolaio, del cuoco, e via dicendo: ognuna di queste scienze
si dà pensiero soltanto di quello che è l'oggetto suo proprio,
2 e questo è il còmpito suo peculiare. Quale scienza si pre-
occupa di sapere se uno è insieme musico e grammatico;
oppure, se, chi è musico, diventando grammatico, viene
ad essere quel che prima non era, tutte due le cose insieme,
— adducendo che quel che uno non è sempre, deve esserlo
divenuto, per cui egli è divenuto musico e grammatico nello
stesso tempo? Son cose, queste, di cui nessuna delle scienze
concordemente ritenute tali si preoccupa, eccetto la sofistica:
essa sola tratta dell'accidente. Per cui non diceva male Pla-
tone che il sofista passava il tempo intorno al non-essere.
3 Che poi neppure sia possibile avere scienza dell'accidente,
sarà palese a chi proverà di vedere che cosa sia l'accidente.
Di ogni cosa noi diciamo per l'appunto o che è sempre e di
necessità (non intendo di quella necessità che si dice parlando
della violenza, ma di quella che usiamo nelle dimostrazioni);
o che è per lo più; ovvero che non è nè per lo più, nè sem-
pre e di necessità, ma a caso: per es., se al tempo della
canicola facesse freddo: ciò non è nè sempre e di necessità,
nè per lo più, eppure accade talvolta. L'accidente, dunque, 1065 a
è quel che avviene non sempre, nè di necessità, e neppure
4 per lo più. Abbiamo detto intanto quello che è l'accidente;
perchè poi di esso non c'è scienza, è chiaro: ogni scienza
è di ciò che è sempre o per lo più, ma l'accidente non ap-
partiene nè all'uno nè all'altro di questi.
5 E s'intende da sè che dell'accidente non esistono cause
e principii, quali esistono dell'essere in sè e per sè. Altrimenti,
tutto avverrebbe per necessità. Infatti, se questo fatto accade
perchè ne accade un altro, e questo perchè ne accade un
altro ancora, e via di sèguito sino a un primo che non av-
venga già a caso, ma di necessità; allora tutto accadrà neces-
sariamente, a cominciar dal fatto ch'era causato da quel
primo e sino a quello che si considera come ultimo effetto.
Quest'ultimo fatto si era posto che fosse accidentale; invece
tutto accadrebbe per necessità: il contingente e ciò che può
avvenire o non avvenire verrebbero soppressi addirittura dal

mondo dei fatti. Si avrebbero le stesse conseguenze se uno supponesse che il processo causale non fosse già avvenuto, ma stesse divenendo: tutto avverrebbe ugualmente per necessità. Poniamo, domani avverrà un'eclissi, in quanto avviene questo fatto, e questo avviene perchè ne avviene un altro, e questo perchè ne avviene un altro ancora, e via dicendo: in questo modo, sottraendo sempre del tempo da un tempo determinato, tra il momento attuale e quello di domani, si arriverà a un fatto che esiste presentemente; onde, questo essendo già, tutto ciò che verrà dopo avverrà necessariamente; e in conchiusione tutto al mondo avviene per necessità. 6

Ci sono, poi, questi due sensi dell'essere: come vero (o falso), e come accidente. Il primo consiste nella connessione che fa il pensiero, ed è un modo di essere di questo; per cui i principii dell'essere in sè e per sè non vanno cercati in questo modo di essere, ma fuori di esso e indipendentemente da esso. L'essere, poi, nell'altro senso, dico in quello di accidente, non è necessario, ma indeterminato: dell'indeterminato le cause sono disordinate e impossibili a enumerare. 7

Lo scopo (1) ha luogo nelle cose che avvengono naturalmente, ovvero derivano dal pensiero. Quando qualcuna di esse accada per accidente, si ha il caso. Poichè, come una cosa è o per se stessa o per accidente, così anche la sua causalità. Ora, il caso è causa per accidente nelle cose che hanno uno scopo e avvengono per deliberazione. Perciò il caso e il pensiero versano intorno allo stesso oggetto: chè la deli- 8

(1) Comincia di qui una serie di estratti dalla *Fisica*. Il contenuto di questo paragrafo e del seguente è preso dal libro II, capp. 5 e 6. — *Lo scopo*: τὸ ἕνεκά του. *Il caso*: ἡ τύχη (v. nota a VII. 7, 5). Nota come lo stesso scambio ch'è frequente tra il pensiero e le cose pensate, ha luogo tra l'operare teleologico dell'uomo e quello della natura. In quanto distinti, τύχη si tradurrebbe meglio con «fortuna» (*prosperità o avversità* = buona fortuna o sfortuna: εὐτυχία o δυστυχία); e per τὸ αὐτόματον (ciò che accade da sè, spontaneamente), v. quanto si notò altrove (loc. cit., e a VI. 3, 4). C'è un terzo concetto mescolato a questi, quello che noi diremmo il «fortuito», o il «casuale» propriamente detto, che anche per noi vale per avvenimenti umani come per quelli naturali (così il «fortuito concorso degli atomi» democritei, a cui forse si accenna nel § 9: A. oppone a esso il principio anassagoreo trasformato nel significato idealistico e naturalistico insieme).

berazione non è senza il pensiero. Ma le cause dalle quali per caso possono le cose avvenire, sono infinite. Perciò il caso è oscuro al ragionamento umano ed è causa accidentale: anzi, in assoluto, non è causa di nulla. Ed è buono o cattivo secondo
che buono o cattivo è quel che ne risulta, e si chiama pro- 1065 b
9 sperità o avversità quando le conseguenze siano grandi. E poichè nessuna delle cose che accadono per accidente è prima di quelle che avvengono per se stesse, lo stesso è per le cause: se, dunque, si vuol fare causa dell'universo il caso, o ciò che accade da sè, prima di esso c'è quella causa ch'è l'intelligenza e la natura.

Capitolo IX.

1 Ci sono cose soltanto in atto, altre in potenza, altre in potenza e in atto (1); e il loro essere è o « un che determi-
2 nato », o un quanto, o altra delle rimanenti categorie. Nè esiste movimento fuori delle cose: chè il mutamento è sempre secondo le categorie del reale; e non c'è nulla di comune che esista sopra queste e non in una singola categoria. E l'essere trovasi, per ciascuna categoria, in ogni cosa, in due modi: per es., se è un « questo », in un modo è la sua forma, nell'altro è privazione di essa; e per la qualità, c'è il bianco, e c'è il nero; per la quantità, il compiuto e l'incompiuto; per la traslazione, il movimento all'in su e quello all'in giù; oppure, c'è il leggero e il pesante. Sì che del movimento e del mutamento sono tante le specie, quante quelle dell'essere (2).

---

(1) Le pure Intelligenze, o ciò che ha raggiunto già la forma perfettamente; l'infinito e il vuoto (di cui al lib. IX. 6, 7), ovvero ciò che non ha altro che la privazione di una forma; ciò che è nel movimento dalla potenza alla forma, oppure in un senso è già forma e in un altro ancora materia che attende di passare ad altra forma.

Questo capitolo dà una serie di estratti dalla *Phys.*, III. 1-3.

(2) Della μεταβολή si distinguono ordinariamente quattro specie (cfr. VIII. 1, 7-8; XII. 2, 2): *a*) il mutamento sostanziale: γένεσις καὶ φθορά; *b*) quello qualitativo, o di alterazione: ἀλλοίωσις da un contrario all'altro, o ad un intermedio; *c*) quello quantitativo: αὔξησις καὶ φθίσις; *d*) quello spaziale, φορά, che

Per ciascun genere di cose poi si distingue l'essere in 3
potenza e l'essere in atto perfetto: e però chiamo movimento l'atto di ciò ch'è in potenza in quanto tale [1]. E che, così dicendo, siamo nel vero, si vede di qui: quando ciò ch'è costruibile, in quanto noi lo consideriamo tale, sia in atto, esso vien costruito: ed è, questo, il processo del costruire. Dicasi lo stesso per il processo dell'apprendere, del guarire, del roteare, del camminare, del saltare, dell'invecchiare e del maturare. Il movimento ha luogo quando ci sia proprio l'attualità, non prima nè dopo. Il movimento è, per l'appunto, 4
l'attualità di ciò ch'è in potenza, non in quanto sia esso stesso, ma in quanto ha la possibilità di muoversi: quando la sua attività sia in atto. Con l' «in quanto» intendo questo: che il bronzo è in potenza la statua, e tuttavia non è l'attualità del bronzo in quanto bronzo quella che fa il movimento. Non è la stessa cosa «esser bronzo» ed «essere una certa po-

---

va da un punto all'altro: πόθεν ποι (da innanzi a indietro, da destra a sinistra, dall'alto al basso, e viceversa: cfr. *Phys.*, V. 1-2). Il più semplice, e condizione degli altri, è quest'ultimo. Fondamentale è il primo. Talora A. usa la μεταβολή e la κίνησις come sinonimi; quando li distingue (v. cap. 12, 1), restringe il movimento al mutamento delle tre ultime specie. Di queste, la specie più importante è quella qualitativa, nella quale è presupposto un sostrato, e il mutamento è un vero e proprio passaggio da un contrario all'altro. Al cit. cap. 12, 1 si dice perchè non c'è movimento o mutamento per le altre categorie (per la relazione, e per le ultime; per il tempo, cfr. nota a IX. 6, 7, e XII. 6, 2). L'affermazione, qui, che tante sono le specie del mutamento o movimento quante quelle dell'essere, vuol essere una negazione, in generale, ch'esso esista fuori dell'essere reale, o sia un γένος τοῦ ὄντος (benchè al lib. VII. 4, 6 sia enumerato come una propria categoria: cfr. qui 3, 2; X. 2, 5; XII. 5. 1).

(1) Per il rapporto tra ἐνέργεια e ἐντελέχεια, v. note a VII. 13, 1; IX. 1, 2; 3, 9; 6, 6 e 8. In quanto l'ἐντ. è la realtà finale del processo, essa è un termine superiore alla semplice ἐνέρ. Ma, in quanto essa accenna ancora a un processo, l'ἐνέρ. può esser considerata come un termine superiore (cfr. IX. 6, 6, dove fu distinta l'attività pura, ἐνέρ., dalla κίνησις; e lib. XII. 6, 3, in cui l'attività divina è ἐνέρ., non ἐντ.). Qui è *attività* riguardata come una κίνησις, e sta tra la mera potenza e l'atto perfetto, in cui la cosa ha raggiunta la pienezza del fine a cui il movimento tendeva. Nei paragrafi seguenti ἐντ. è piuttosto l'*attualità* dell'ἐνέρ. (attività in atto), così come questa è (già qui) l'attualità della potenza. Del resto, l'uso di questi termini (come accade sempre) non è costante.

In quanto tale: chè le pietre, i mattoni, ecc. possono esser riguardati come esistenze per sè, non come la potenza della casa (v. par. seg.). Conforme a IX. 8 si può dire ch'è l'atto che realizza nell'oggetto il suo esser potenza.

tenza »: se i due concetti fossero assolutamente la stessa cosa, l'attualità del bronzo si risolverebbe in un movimento. Ma
5 la cosa non è la stessa. Lo si può vedere anche guardando ai contrari: la potenza di guarire e la potenza di ammalare non sono la stessa cosa: se no, sarebbe la stessa cosa guarire e ammalare. Il sostrato dell'esser sano e dell'esser malato, o sia la linfa o sia il sangue, quello, invece, è uno e iden-
6 tico. E poichè non è la stessa cosa, così come non è la stessa cosa « esser colore » ed « esser visibile », il movimento diremo essere l'attualità di ciò ch'è in potenza in quanto è in potenza. E che questo sia veramente, e che l'esser in movimento abbia luogo quando ci sia l'attualità stessa, e non prima nè dopo, è chiaro. Di ogni cosa, infatti, può darsi 1066 a
che ora sia in attività, ed ora no: si prenda ad esempio il costruibile in quanto costruibile, e si noti che il processo del costruire è l'atto del costruibile in quanto, appunto, è costruibile. Poichè questo è l'atto suo: o il costruire o la casa; ma quando sia casa, il costruibile non c'è più: esso è ciò che si è costruito. Necessariamente, dunque, l'atto [di esso in quanto tale] è il costruire, e questo consiste in un certo movimento. Il discorso è lo stesso anche per le altre specie di movimenti.

7 Che si sia detto bene, lo si vede anche da quel che gli altri dicono intorno al movimento, e dal fatto che, altrimenti, non sarebbe facile definirlo; nè potrebbe riuscire a uno di porlo in un genere diverso. Questo è chiaro da quanto ne dicono quelli che lo riducono alla diversità, alla disuguaglianza, o al non essere (1): nessuna di queste cose è di necessità in movimento, nè il mutamento si può dire che si risolva in queste cose, o provenga da esse piuttosto che dai loro con-
8 trari. E se in esse alcuni tentano di risolverlo, la ragione è ch'esso sembra qualcosa d'indefinito, e che indefiniti sono i principii della seconda serie [dei contrari] a causa del loro

---

(1) Pitagorici e Platonici (cfr. *Sofista* 256 d, *Timeo* 57 e; XIV. 1, 3-6 e 2, 4). Che il riferimento sia anche ai Pitagorici, si vede dal paragrafo seguente: essi, infatti, mettevano il movimento nella colonna dei termini negativi: cfr. I. 5, 6.

essere privativo: nessuno di questi, infatti, è un *questo*, nè un *quale*, nè altra delle rimanenti categorie. E del sembrare 9
esso indefinito, la causa è che non è possibile ridurlo nè alla potenza delle cose, nè al loro atto: poichè nè ciò ch'è in potenza un quanto, nè ciò ch'è un quanto in atto, sono di necessità in movimento. E questo sembra ben essere un atto, ma imperfetto; e la ragione è che imperfetto è l'essere in potenza di cui esso è l'attività; ed è per questo ch'è difficile definirlo: perchè o bisogna ridurlo alla privazione, o alla potenza, o all'attualità semplicemente; e tuttavia a nessuna di queste, evidentemente, è possibile ridurlo. Sì che resta ch'esso sia quel che s'è detto: atto e, insieme, non l'atto propriamente detto (1): difficile, senza dubbio, ad afferrare, ma che, pure, si dà realmente.

E che il movimento sia in ciò ch'è mosso, è chiaro (2): 10
esso è, infatti, l'attualità di questo in forza di ciò che ha la potenza di muoverlo. E l'atto di questo non è diverso dall'atto di quello: chè bisogna che sia l'attualità di entrambi. Un essere è capace di muovere per la potenza, muove per l'atto; ma la sua attività riguarda ciò che può esser mosso: sì che l'atto di entrambi è identico, nello stesso modo che identico è l'intervallo da uno a due e da due a uno, e quello ch'è per salire e per discendere: per quanto non sia la stessa cosa. Tale è anche il rapporto di ciò che muove e di ciò ch'è mosso.

---

(1) È nel concetto di «atto imperfetto» ch'esso non sia «atto pieno», atto «semplicemente». Credo, quindi, che si possa mantenere il μή (se no, si dovrà tradurre: «atto, e propriamente l'atto che s'è detto»). — Nota la confessata difficoltà di A. a tradurre nei termini della sua logica definitoria (quella stessa del platonismo) la realtà dell'atto e del divenire, ch'egli pur intuisce nell'attualità del processo di realizzazione, in cui vien superata l'astrattezza del concetto di potenza.

(2) Nel movimento A., diversamente dalla fisica moderna che lo risolve nel rapporto dei due termini, guarda, fondamentalmente, a un termine solo, al mosso, e del motore si serve soltanto per spiegare il suo passaggio dalla potenza all'atto, dove il processo non si determina da sè, naturalmente. E se guarda ad entrambi i termini del rapporto, ognuno di essi, in fine, è guardato in sè, come svolgimento parallelo ancorchè inverso, e identico ancorchè materialmente distinto.

Capitolo X.

1 L'infinito (1) è ciò ch'è impossibile percorrere perchè tale
impossibilità è nella sua stessa natura, così come è nella
natura della voce di essere invisibile; ovvero si percorre,
sì, ma senza arrivar mai alla fine, o con difficoltà; ovvero
è ciò che non si arriva a percorrere o a trovarne il limite,
benchè sia limitato per natura. L'infinito, inoltre, è o per 1066 b
2 addizione, o per sottrazione, o in entrambi i modi (2). Qualcosa
di esistente separatamente, esso non può essere. Se,
infatti, non è nè una grandezza nè una molteplicità, e l'infinità
stessa è la sua sostanza e non un suo accidente, esso
sarà indivisibile: chè, ciò ch'è divisibile, o è una grandezza
o una molteplicità. Ma se è indivisibile, non è infinito, salvo
che al modo in cui la voce è invisibile (3); ma non è questo
il senso in cui altri ne parla, e che interessa la nostra ricerca,
ma in quanto non si può percorrere.
3 Inoltre, come può un infinito esistere in sè e per sè, salvo
che così esista anche un numero e una grandezza, dei quali
4 esso è, appunto, un'affezione? — Che se, poi, esiste come accidente
di altro, esso non può essere, in quanto infinito, elemento
delle cose: così come l'invisibile, sebbene tale sia la
5 voce, non è un elemento del linguaggio. — E che l'infinito
non sia possibile che esista in atto, è chiaro: perchè, qualunque
parte di esso venga presa, dovrebb'essere infinita:

---

(1) Questo capitolo su l'infinito è composto di estratti da *Phys.*, III. 4-5 e 7.

(2) V. nota a IX. 6, 7: il numero è infinito προσθέσει; lo spazio può esser diviso (διαιρέσει), e però diminuito (ἀφαιρέσει), all'infinito; il tempo è infinito in entrambi i sensi.

(3) La voce è invisibile nel senso semplicemente che non è oggetto della vista: così, l'indivisibile si può dire infinito nel senso che non è nella sua natura di aver limite spaziale. — *Non è in questo senso che altri ne parla*: A. ha qui in vista, pare, i Pitagorici e i Platonici, contro i quali sostiene che l'infinito non ha realtà sostanziale, ma è attributo di altro. Una linea, ad es., anche se per natura sia finita, si può non arrivare a percorrerla: § 1 (cfr. II. 2, 9). Per *grandezza* (§ 3) s'intende, come altrove, l'esteso in generale. Che l'estensione e il numero non siano, poi, neppur essi, esistenze concrete, fu già accennato in I. 9, 18 e 26; e sarà dimostrato in XIII. 2.

l'essenza dell'infinito, infatti, e la sua esistenza coincidono, se esso è sostanza, e non predicato di un sostrato. Per cui o è indivisibile, ovvero, se si può dividere in parti, è divisibile in parti sempre divisibili. Ma è impossibile che uno stesso infinito sia molti infiniti: pure, come una parte dell'aria è aria, così una parte dell'infinito è un infinito, se esso esiste come sostanza e principio. L'infinito, dunque, non ha
parti ed è indivisibile. D'altra parte, è impossibile che sia 6
tale un essere attualmente infinito: perchè esso è un quanto, necessariamente. Esso esiste, allora, soltanto come accidente. Ma, chi dice così, dice che non esso può essere principio, bensì ciò di cui è accidente: l'aria o il numero pari.

A questo, dunque, porta la ricerca su la natura dell'in- 7
finito in generale. Che esso, poi, non possa esistere nelle cose sensibili, si vede di qui. Se corpo è, per definizione, ciò ch'è limitato da piani, nessun corpo, nè sensibile nè intelligibile [1], può esser infinito. Nè può esistere un numero come separato e infinito, perchè il numero, o ciò che ha un
numero, si deve poter enumerare. — Dal punto di vista fisico, 8
poi, la cosa è evidente per questo, che l'infinito non può essere nè composto nè semplice. Un corpo composto non può essere, una volta che gli elementi sono di numero limitato. È necessario, infatti, che i contrari siano alla pari, e che non sia uno solo di essi infinito, perchè, se uno dei due corpi resti, comunque, inferiore all'altro in potenza, il finito verrà distrutto dall'infinito. Che ognuno di essi, poi, sia infinito, è impossibile, perchè corpo è ciò che ha estensione in tutte le direzioni, e poichè l'infinito ha un'estensione senza limiti dovrebb'essere un corpo infinito in tutte le direzioni [2]. —
Nè l'infinito può essere un corpo unico e semplice. Esso non 9
può essere, infatti, come dicono alcuni [3], qualcosa al di là

(1) Corpo intelligibile è il solido matematico (v. in VII. 10, 17 per la materia intelligibile degli oggetti matematici).

(2) E però due infiniti non possono coesistere.

(3) A. ha in vista, qui, la dottrina di Anassimandro. Per A. gli elementi sono i quattro noti, non riducibili, fisicamente, ad altro più semplice, nè ad uno solo di essi.

degli elementi e generatore di questi: un tal corpo al di là degli elementi non c'è: ogni cosa, infatti, si risolve in ciò di cui si compone; ma oltre i corpi semplici non si vede che 1067 a
ci sia questo. E neppure può essere fuoco, o qualcun altro degli elementi: poichè, lasciando pur da parte come uno di essi possa essere infinito, è impossibile che l'universo, anche se finito, sia o divenga uno solo di essi: così come Eraclito dice che tutte le cose diventano talora fuoco. — Il discorso è lo stesso anche per l'infinito nel senso di quel corpo unico che i fisici pongono al di là degli elementi: poichè ogni cosa muta da un contrario all'altro, per es. dal caldo al freddo.

10 Inoltre: ogni corpo sensibile è in qualche luogo, e questo è lo stesso per il tutto e per le sue parti: poniamo, per la terra. Per cui, se un tal corpo infinito è uniforme, o sarà immobile, o sarà in continuo movimento. Il che è impossibile: poichè, come stabilire che una parte debba esser in giù piuttosto che in su, o dovechessia (1)? Si faccia il caso di una zolla: dove questa si moverà o sosterà? Chè il luogo del corpo congenere a essa è infinito. Occuperà, allora, il luogo intero? E come è possibile ciò? E che vuol dire, allora, ch'essa sosta o si muove? Chè, o sosta in ogni luogo, e però lì non si moverà; o si muove in ogni luogo, e però lì non
11 può sostare. — Se, poi, il tutto è disforme, disformi sono anche i luoghi delle parti: allora, in primo luogo, il corpo del tutto non è uno, salvo che per contatto; in secondo luogo, o le parti sono in numero finito per la specie, o in numero
12 infinito. In numero finito non è possibile che siano, perchè, se il tutto è infinito, alcune almeno saranno infinite, poniamo il fuoco o l'acqua, e questo porterà la distruzione de' suoi contrari (2). Se, invece, sono infinite e semplici, anche i luoghi

---

(1) Dall'uniformità spaziale A. trae argomento a negare una ragione sufficiente per una distinzione, sia statica, sia dinamica, del rapporto delle parti nel tutto. — *Il luogo del corpo congenere a essa* (un'altra zolla, o parte di terra) *è infinito* (indefinito: non ci sono, infatti, differenze tra un luogo e un altro).

(2) Vedi § 8. Dal criterio qualitativo si passa, qui, a quello quantitativo: se il tutto è infinito, almeno una parte o elemento di esso dev'essere infinito quantitativamente. Se, invece, le parti sono infinite di specie, e non riducibili ad

saranno infiniti, e infiniti gli elementi. Ma, se questo è impossibile, anche i luoghi saranno finiti, e limitato sarà il tutto necessariamente.

In generale, è impossibile che un corpo, e un luogo per 13
i corpi, sia infinito, se ogni corpo sensibile ha peso o leggerezza, poichè o sarà portato verso il mezzo, o all'insù; ma è impossibile che l'infinito, o il tutto o la sua metà, sia affetto da una di queste due determinazioni. Come, infatti, farai a dividerlo? Come può esserci, nell'infinito, un giù e un su,
un estremo e un mezzo? Aggiungi che ogni corpo sensibile 14
è in un luogo, e del luogo ci sono sei specie [1], delle quali nessuna può esistere in un corpo infinito. E in generale, se è impossibile che esista un luogo infinito, impossibile è anche che esista un corpo infinito: poichè ciò che è in un luogo ha un dove, e questo significa o un su o un giù, o altra delle rimanenti determinazioni, delle quali ciascuna importa un limite.

Non è la stessa cosa, poi, l'infinito in grandezza e in 15
movimento o nel tempo: quasi si trattasse di una natura medesima. Invece, quel che qui vien dopo, si dice in riguardo a quel che vien prima: il movimento, cioè, è infinito in riguardo alla grandezza di ciò in cui le cose mutano di luogo o di qualità o di quantità; e il tempo è infinito a causa del movimento [2].

---

altre più originarie (semplici), allora anche i luoghi da esse occupati e gli elementi di cui consta il tutto (nota anche qui il rapido passaggio dal concetto delle parti alla loro determinazione spaziale e alla loro identificazione con gli elementi fisici) sarebbero infiniti. Il che per A. è dimostrato impossibile altrove (per gli elementi, in *Phys.*, I. 6). Per lui, i luoghi e gli elementi sono finiti di numero e di specie.

(1) V. nota a 9, 2: le sei direzioni del movimento spaziale si oggettivano, in A., in una differenza anche qualitativa, come di sei regioni del mondo (cfr. *Phys.*, III. 5. 205 b, 31).

(2) Il movimento unifica nel suo processo l'esteso (cfr. X. 1, 2-5); l'attualità unifica i momenti del processo stesso del movimento: v. cap. prec., e passi di *Eth. Nic.* in nota a X. 1, 3. E cfr. *Phys.*, IV. 13. 222 a, 10: « Il presente [nella sua attualità: τὸ νῦν] è continuità temporale: poichè esso costituisce la continuità del passato e del futuro ed è il limite assoluto del tempo, fine dell'uno e principio dell'altro ».

Capitolo XI [1].

1 Ciò che muta, talora muta per accidente, come quando 1067 b
si dice che un musico cammina; oppure si dice semplicemente che una cosa muta perchè muta qualcosa di essa, poniamo una sua parte: così, il corpo ritrova la salute perchè l'occhio è guarito. Ma c'è qualcosa che si muove originariamente per se stesso, e questo è ciò che per se stesso può muoversi. La cosa sta nello stesso modo per il motore: c'è quel che muove per accidente, quel che muove per una sua parte, quel che
2 muove per se stesso. E c'è qualcosa che muove immediatamente, e qualcosa ch'è messo in movimento; aggiungi il tempo in cui il movimento avviene, e il termine da cui muove e il termine a cui perviene. Ma le specie e le affezioni e il luogo, verso di cui si muove quel che si muove, non sono, essi, in movimento [2]: poniamo, la scienza e il calore: non è già il calore che è un movimento, ma il riscaldamento.
3 Il mutamento che non sia accidentale non ha luogo in ogni cosa, ma tra i contrari e loro intermedi, e tra i contradittorii. Di ciò fa fede l'esperienza. Ciò che muta, muta o passando da un sostrato ad un sostrato [3], o da ciò che non è sostrato a ciò che non è sostrato, o da un sostrato a ciò che non è sostrato, o da ciò che non è sostrato a un

---

(1) Questo capitolo e il seguente offrono una serie di estratti da *Phys.*, V. 1-3.

(2) Vedemmo già che le forme e le qualità sensibili, in quanto tali, non divengono (VII. 8, 9; IV. 5, 24; e qui 6, 10): la sfericità, per es., la bianchezza, ecc. Neppure la scienza diviene, per sè, ma il sapere dell'individuo (misura, infatti, non è questo di quella, ma quella di questo: cfr. X. I, 15).

(3) ὑποκείμενον, qui, non ha il significato usuale, ma sta per il corrispondente reale (sostanza o attributo) del termine positivo. E l'altro termine del mutamento è pensato, come si vede dal séguito, ora in rapporto di contrarietà (da *A* a *B*, nel senso di bianco e nero), ora in rapporto di contraddizione (da *A* a non-*A*, o da non-*A* ad *A*). Quest'ultimo è passaggio da essere a non-essere, e viceversa: corruzione e generazione (che non sono movimenti, in proprio senso, perchè si muove ciò che già esiste). Da non-*A* a non-*B* non c'è passaggio, perchè i due termini non solo sono entrambi negativi (e però non c'è opposizione nè di contrarietà nè di contraddizione), ma forse sono anche pensati in generi diversi (il mutamento, almeno per le qualità, potrebbe in qualche caso essere fra intermedi: da ciò che non è più bianco a ciò che ancora non è nero).

sostrato. Per sostrato intendo qui ciò a cui si riferisce l'affermazione. Sì che, di necessità, le specie di mutamento son tre: chè quello da ciò che non è sostrato a ciò che non è sostrato non è un mutamento: i termini non sono nè contrari nè contradittorii, poichè non c'è opposizione. Orbene, il muta- 4
mento da ciò che non è sostrato a ciò ch'è sostrato (ch'è il suo contradittorio) è generazione: assoluta, se il mutamento è assoluto; parziale, se il mutamento è parziale. Quello da un sostrato a ciò che non è sostrato, è corruzione: assoluta, se il mutamento è assoluto, parziale se parziale (1).

Dicendosi il non-essere in più sensi, e poichè non si dà 5
movimento nè per quello che dipende dalla composizione o divisione delle nozioni (2), nè per quello che come mera potenza si oppone a ciò che è semplicemente (in vero, per il non-bianco o non-buono si dà, sì, un movimento per accidente, qualora quel non-bianco sia un uomo; ma ciò che in modo assoluto non è questa o quella cosa, non può avere un movimento a essa in nessun modo) (3) — se ne conchiude che non può esserci movimento del non-essere; e che, perciò, la generazione non è un movimento. È il non-essere, infatti, che si genera. (Si può concedere, al massimo, ch'è una ge-

---

(1) Per γένεσις (e φθορά) τις intenderei una generazione (e corruzione) *parziale* nel senso che il mutamento anche solo di una qualità muta, si può dire, in parte la stessa sostanza concreta. Il processo di generazione-corruzione assorbe così anche le forme del movimento. Quando questo vien separato da quello, esso presuppone la realtà sostanziale, e indica un passaggio da una sua qualità alla qualità contraria (da un sostrato a un sostrato): in questo caso, il termine negativo diventa positivo anch'esso, perchè deve richiamare al pensiero la realtà sostanziale, sebbene in modo sottinteso. Cfr. § 8.

(2) Per il non-essere nel senso del falso, cfr. V. 29; VI. 4; IX. 10; XIV. 2, 7-8. Non c'è passaggio, dunque, per A., dal falso (non-vero) al vero: perchè egli, almeno qui, non bada al pensiero, ma alle cose, le quali, composte o divise, son sempre quel che sono (il falso, o errore, qui, è non ritrarne o «coglierne» la realtà, come si dice al cap. citato del lib. IX).

(3) La potenza come possibilità del tutto astratta equivale alla mera negazione o di una qualità (non-bianco) o della realtà sostanziale (*questa o quella cosa*: per es., non-uomo). In concreto, il non-uomo diventa uomo per generazione, non per movimento; il non-bianco diventa, sì, bianco per movimento, ma in quanto presuppone la realtà sostanziale che ha tale potenza, ed è, quindi, non un non-essere, ma un essere già. Il contrario, come tale, non passa nel contrario.

nerazione accidentale (1): il che non toglie che non si sia
nel vero quando si dice, di ciò che si genera in senso asso-
luto, ch'esso è un non-essere). E come non c'è movimento,
6 così di esso non c'è neppure riposo. — Queste, le difficoltà
che qui s'incontrano; aggiungasi che ogni cosa che si muove
è in un luogo, laddove il non-essere non è possibile che sia
in un luogo: chè esisterebbe in qualche punto dello spazio.
7 Neppure la corruzione è movimento: poichè il contrario del
movimento è o un movimento o il riposo, laddove la corru-
zione è il contrario della generazione.

8 E poichè ogni movimento è un mutamento di certa specie, 1068 a
e mutamenti sono quei tre che s'è detto dianzi, e di questi quello che riguarda la generazione e corruzione non è movimento perchè i suoi termini sono quelli della contraddizione, vien di conseguenza che l'unico movimento è quello che va da un sostrato a un sostrato. Qui i sostrati sono o contrari o intermedi: chè la privazione si deve porre come un contrario, e però si mostra con un termine affermativo: per es. nudo, sdentato, nero.

Capitolo XII.

1 Se, dunque, le categorie si dividono per la sostanza, per la qualità, per il luogo, per il fare o patire, per la relazione, per la quantità, — di necessità i movimenti saranno di tre specie: per la qualità, per la quantità, per il luogo (2). Per la sostanza, no: chè non c'è nulla che sia contrario alla

---

(1) Il non-essere, si può obiettare, non si genera, in quanto tale, ma come privazione positiva di un sostrato (come essere in qualche modo). Sì, risponde A.: pure resta che la generazione è un passaggio dal non-essere all'essere (dal non esserci, prima, per es., un uomo).

(2) Nota qui l'enumerazione delle categorie come sette. È stato osservato (v. Ross a q. l.) che il κεῖσθαι e l'ἔχειν, corrispondendo alla διάθεσις e all'ἕξις (per queste v. 3, 2), possono esser state riguardate come sottoforme del ποιόν; e che il ποτέ è stato omesso, forse, per la sua relazione sovrordinata al movimento (v. nota a 10, 15). Escluse la sostanza, la relazione, il fare e patire, soggette al movimento restano tre categorie.

sostanza; nè per la relazione, poichè può darsi che uno solo dei due termini muti, sì che l'altro, pur non mutando, non sia più vero [1]: onde il loro movimento è accidentale; e neppure del fare e patire, o muovere ed esser mosso, poichè non c'è movimento del movimento, nè generazione della
generazione, nè in generale mutamento del mutamento. In 2
due modi, infatti, può darsi un movimento del movimento. O come di un sostrato, a quel modo che l'uomo si muove perchè di bianco muta in nero: si dovrebbe dire nello stesso senso, quindi, che anche il movimento si riscalda o si raffredda, cambia luogo, o s'accresce [2]: il che è impossibile, perchè il mutamento non si può prendere come un sostrato.
Ovvero sostrato è qualche altra cosa, e si può pensare che, 3
quando ad es. l'uomo passa dalla malattia alla salute, quel sostrato muti da un mutamento in un'altra specie del muta-
mento stesso. Ma neppur questo è possibile, salvo che per 4
accidente. Poichè ogni movimento è un mutamento da un termine a un altro termine, nello stesso modo della generazione e corruzione: salvo che nel movimento i termini sono opposti in questo o quel modo determinato, e la generazione o corruzione non è un movimento [3]. Ci dovrebb'essere, dunque, un mutamento insieme dalla salute alla malattia, e da questo stesso mutamento a un altro. Ora è chiaro che, se uno cade malato, il suo mutamento sarà insieme quello di chi si muta in qualche altro mutamento o stato (può darsi,

---

(1) Alla l. 12 μή inv. di μηδέν (Schwegler). Per es.: 4 è il doppio di 2; ma se questo cresce o diminuisce, l'altro non è più il doppio: cfr. XIV. 1, 12.

(2) Anche per il movimento, come per il divenire in generale, nelle sue varie specie, le forme o modi di esso sono immobili. — A. considera due casi: *a*) un mutamento del mutamento nel senso ch'esso sia un sostrato che muta ne' suoi accidenti, restando esso sostanzialmente lo stesso: il che è assurdo; *b*) ch'esso sia un quid comune, un γένος, di due mutamenti contrari, dell'ammalare e guarire, ad es.: il che solo indirettamente è vero, in quanto è lo stesso soggetto che può subire i due processi, ma questi non hanno, per sè, una realtà comune di cui esprimano le differenze (come nel colore il bianco e il nero: son, piuttosto, movimenti inversi ed equivalenti fra i termini opposti (dall'esser sano all'ammalare o dall'esser malato al guarire) in cui può passare l'essere concreto.

(3) La generazione e corruzione, s'è visto nel capitolo precedente, è fra contradittorii, il movimento fra contrari.

infatti, che non si muova) (1), e questo qualche altro mutamento non è mai uno qualsiasi: chè anch'esso dev'essere da un termine a un altro termine, e però al termine o mutamento opposto, alla guarigione. Ma ciò si può dire soltanto per accidente: così come, ad es., c'è un mutamento passando dal ricordare al dimenticare: in realtà, ciò che muta è colui in cui ha luogo, una volta, un mutamento al sapere, un'altra all'ignorare (2).

5 Inoltre, se c'è un mutamento del mutamento e una generazione della generazione, si andrà all'infinito. Se c'è generazione di quella generazione che vien dopo, di necessità ci ha da essere anche di quella che vien prima. Se, ad es., il
semplice generarsi viene una volta generato, anche il suo 1068 b
esser generato deve venir ricondotto al suo primiero generarsi: sì che non si ha mai il venir generato semplicemente, ma un determinato generarsi o esser già stato generato (3). Il quale, anch'esso, si generò una volta, sì che allora, quando veniva generato, ancora non era. Ora poichè, quando i termini sono infiniti, non ce n'è uno che sia primo, neanche qui ci sarà quello ch'è primo, e però neanche quello che lo segue. Niente, quindi, potrebbe nè generarsi, nè muoversi,
6 nè mutare. Aggiungi che il soggetto di un movimento dovrebb'essere il soggetto stesso del movimento contrario (o dell'inerzia), e così per la generazione e corruzione. Per cui il generarsi perirà proprio mentre si genera il suo generarsi: appena comincia a generarsi, no, e neppure quando è finito: chè ciò che perisce deve pur essere (4).

---

(1) ἠρεμεῖν: che il movimento sosti (e uno resti malato o sano). Ho aggiunto «stato» prima, per giustificare quest'osservazione. Il testo in alcuni punti di questa parte non è sicuro e chiaro abbastanza: la mia traduzione cerca di chiarirlo un po'.

(2) ἄγνοιαν, inv. di ὑγίειαν (Ross).

(3) Il testo è incerto, ma anche quello del Christ mi pare che dia un buon senso: trattando la γένεσις come un'οὐσία, della quale ci sia generazione, si apre un processo all'infinito, e si annulla, così, la possibilità stessa del divenire.

(4) Quando sta per generarsi (il generarsi stesso), il movimento è verso il generarsi, e questo non è ancora; dopo il processo, non si ha più il generarsi, ma il suo esser generato: è proprio durante il processo stesso, che non è più un generarsi del generarsi, e però è già nel processo opposto. Il ragionamento (§§ 5-6)

Inoltre, bisogna che ci sia una materia a sostrato del generarsi e del mutare. Quale sarà essa, dunque, che, a quel modo che il corpo o l'anima è quel che è suscettibile di alterazione, essa sia quel che diviene mutamento o generazione? Poi, qual è il termine a cui questi si muovono? Poichè bisogna bene che il loro movimento o generazione siano di qualcosa, da qualcosa, a qualcosa di determinato. Come, allora? Chè non può esserci un apprendimento dell'apprendimento, e però neanche un generarsi del generarsi [1]. 7

E poichè non c'è movimento nè della sostanza, nè della relazione, nè del fare e patire, resta ch'esso sia della qualità, della quantità, del luogo: chè ognuno di questi ammette una contrarietà. E per qualità intendo non quella ch'è nella sostanza (poichè anche la differenza in questa è qualità), ma la capacità di affezioni, per la quale dicesi ch'essa patisce o è impassibile. — E immobile è o ciò ch'è assolutamente incapace di essere mosso; oppure ciò che si muove con difficoltà in molto tempo, o lentamente si mette in movimento; oppure, pur capace per natura di muoversi, non può muoversi quando, dove, come naturalmente potrebbe. E questo soltanto, tra le cose che non si muovono, dico ch'è inerte: poichè l'inerzia è il contrario del movimento, onde ha da esserci una privazione in ciò ch'è suscettibile di movimento. 8 9

Unite spazialmente son quante cose si trovano in un luogo ch'è propriamente lo stesso; separate, quante si trovano in luogo diverso. Si toccano quelle, le cui estremità sono unite. Intermedio è il termine al quale naturalmente perviene ciò che muta, prima di mutarsi nel termine estremo, quando muti per continuità naturale. Contrario spazialmente è il termine più distante in linea retta. Consecutivo è il termine che vien dopo quello da cui si comincia (determinatamente alla posi- 10

è analogo a quello precedente, se possa esserci movimento del movimento (§§ 2-3): il generarsi è considerato prima come un'οὐσία (*a*), poi come un processo in cui coincidono i due processi contrari (*b*).

(1) Alla l. 14: ἡ γένεσιν, inv. di μὴ κίνησιν (Ross); μάθησις τῆς μαθήσεως (volg). Nel divenire del divenire manca la distinzione dei termini che caratterizzano ogni divenire concreto.

zione, o alla specie, o in qualche altro modo), onde tra esso
e quello a cui consegue non c'è di mezzo nessun altro ter-
mine dello stesso genere (di altro genere niente impedisce
che ce ne sia di mezzo): così le linee son consecutive a una
linea [1], le unità a un'unità, una casa a una casa. Poichè il
termine consecutivo consegue a qualcosa ed è qualcosa che
vien dopo: l'uno non vien dopo il due, nè il primo giorno del 1069 a
mese dopo il secondo. Contiguo è ciò che tocca ciò a cui segue.

11 Poichè ogni mutamento è tra gli opposti, e questi sono o contrari o contradittorii, e della contraddizione non si dà mezzo, è chiaro che un termine intermedio ha luogo soltanto nei contrari.

12 La continuità è una specie di contiguità o di contatto: continuo si dice quando i limiti di due cose, che per mezzo di essi si toccano e continuano, divengano una sola e medesima cosa. Onde è chiaro che la continuità ha luogo soltanto nelle cose dalle quali risulta per contatto qualcosa che ha un'unità naturale [2].

13 Evidentemente, l'esser consecutivo è la condizione prima: poichè esser consecutivo non implica essere in contatto; questo, invece, implica quello. E se una cosa è continua ad altra, la tocca; ma se la tocca, non per ciò è continua ad essa. E dove non c'è contatto, non è possibile un'unità organica. Di qui la differenza tra il punto e l'unità: i punti si toccano [3]; le unità no, ma si conseguono soltanto: tra quelli può esserci qualcosa d'intermedio, tra queste no.

---

(1) Così in una serie di segmenti paralleli.

(2) Cfr. V. 4, 4 e 6, 4-5; X. 1, 2-3.

(3) Veramente, i punti non si toccano, perchè non hanno estremità (cfr. § 10). Ma, forse, intende che «secundum puncta est contactus, non autem secundum unitates» (S. Tom. 2415). — Se, poi, non si toccano, c'è *sempre* qualcosa in mezzo: nel luogo corrispondente della *Phys.* (V. 3. 227 a, 30) si adduce la linea. Ivi si aggiunge che per le unità non è *necessario*. Il Ross (a q. l.) trova incerta la distinzione: chè unità non successive possono averne altre intermedie. Ma, forse, s'incrocia questo pensiero con l'altro, che l'intervallo tra due punti è spaziale, e poichè il vuoto non esiste in atto (IX. 6, 7), qualcosa lo riempie di necessità laddove questa necessità manca se l'intervallo è fra due unità.

LIBRO DECIMOSECONDO

Capitolo I.

1 L'oggetto del nostro studio è la sostanza: è delle sostanze, infatti, che stiamo ricercando i principii e le cause. Poichè, se l'universo vien considerato come una totalità già determinata, la parte prima (1), costitutiva di esso, è la sostanza; e se lo guardiamo nell'ordine di successione delle sue determinazioni (2), anche così ciò che vien prima è la sostanza,
2 a cui segue la qualità, e poi la quantità. Anzi, queste non sono neanche, assolutamente parlando, realtà, ma proprietà e movimenti di essa, o son reali com'è reale anche il non-bianco e il non-retto: anche questi, infatti, diciamo che sono, come quando, ad es., affermiamo di un oggetto ch'è non-bianco.
3 Aggiungi che nient'altro fuori della sostanza ha esistenza indipendente, come fan fede col fatto anche gli antichi, i quali cercavano i principii, gli elementi e le cause, della sostanza,
4 per l'appunto. I moderni, però, preferiscono di porre come sostanze gli universali: chè universali sono, infatti, i generi

---

(1) Fondamentale: onde ho aggiunto «costitutiva».

(2) τῷ ἐφεξῆς: per la serie. Non, tuttavia, una serie di fatti in senso evolutivo moderno: il divenire, qui, è pensato come un ordine logico, che si produce nell'universo (τὸ πᾶν) come in ogni particolare οὐσία. In questa come in quello vien sottintesa l'unità come totalità data già, realmente o logicamente. Cfr. la fine del libro, dove si condanna la dottrina di Speusippo e de' suoi seguaci, che «fanno della sostanza dell'universo un complesso di episodi».

ch'essi, seguendo un metodo di ricerca puramente logico, dicono esser principii e sostanze. Gli antichi, al contrario, ponevano come principii sostanze particolari, ad es., il fuoco e la terra, non quel che si predica in generale della sostanza corporea.

Tre sono i generi di sostanze: l'una, sensibile e da tutti 5
ammessa (¹), si distingue in quella ch'è eterna, e in quella
ch'è corruttibile, come, ad es., la sostanza delle piante e degli
animali. Di essa ci dovrà essere una scienza che ne stabilisca gli elementi, uno solo o molti che siano.

L'altra sostanza è quella immobile, la quale alcuni sosten- 6
gono ch'esiste separatamente. Ma tra essi, poi, c'è chi la distingue in due, le specie e gli enti matematici; altri sostengono che si tratta, invece, di una natura unica; e altri, infine, non ammettono se non gli enti matematici (²).

I primi due generi, di sostanze sensibili, implicando il 7
1069 b movimento, appartengono alla Fisica; quella immobile, invece,
se non ha nessun principio comune con l'altra, a un'altra scienza (³).

La sostanza sensibile è soggetta a cangiare. Il cangia- 8
mento avviene tra opposti o tra i loro intermedi: non, tuttavia, tra opposti in tutti i casi (chè anche la voce è un

---

(1) L'inciso «da tutti ammessa» par riferito nel testo (qui, non sicuro) alla sola sostanza corruttibile. Ma io ho seguito il Bonitz. — *Elementi*: principii (formali o materiali).

(2) Platone pose le specie (le idee) e, intermedi tra esse e i sensibili, gli enti matematici. Speusippo ammise soltanto questi. Senocrate sostenne che le idee e gli enti matematici hanno «una natura unica». Cfr. VII. 2, 5-7; XIII. 1, 3.

(3) Se la prima è sensibile, e questa puramente intelligibile, l'una mobile e l'altra immobile, ai due generi di reali diversi corrisponderanno due scienze diverse (Fisica e Teologia). Della prima trattano, in compendio, i primi 5 capitoli; della seconda, oggetto proprio di questo libro, i capp. 6-9. La forma dubitativa (*se non ha nessun principio comune*, ecc.) si può spiegare con l'incertezza in cui è lasciato il concetto della seconda: onde al paragrafo precedente par aver presente quella che non è separata, in realtà, dalle cose sensibili (*la quale alcuni sostengono*, ecc.): cfr. note a VII. 2, 8 e 16, 7. Ma anche, forse, con l'incertezza nel pensiero di A. (analoga a quella che notammo nel lib. VI. 1, 7): se i principii son gli stessi (cfr. questione 10ª in III. 4, 17 ss.), c'è una scienza unica, la stessa per tutto ciò ch'è reale.

non-bianco) (1), ma da un contrario all'altro. Se così è, e poichè non sono i contrari quelli che mutano, dev'esserci qualcosa sottostante alla loro contrarietà, che passa dall'uno all'altro.

Capitolo II.

1 Qualcosa, inoltre, rimane quando o l'uno o l'altro dei contrari sparisce. C'è, dunque, oltre i due contrari un terzo termine, la materia..

2 E quattro sono i mutamenti, secondo che una cosa muta per la sostanza, o per la qualità, o per la quantità, o per il luogo; e dicesi nascere o perire, semplicemente, il mutamento sostanziale; aumento o diminuzione, quello di quantità; alterazione, quello di qualità; translazione, quello di luogo: sì che i mutamenti avverranno entro l'àmbito delle contrarietà per ciascun rispetto, e la materia, per mutare, deve aver la potenza di entrambi i contrari.

3 E potendosi ciò che è riguardare sotto due aspetti, ogni cosa trapassa dall'essere in potenza all'essere in atto: per es., dal bianco in potenza al bianco in atto; e similmente dicasi per l'aumento e per la diminuzione. Così che non solo è possibile il divenire, in certo senso (2), dal non-essere, ma è anche vero che ogni cosa viene dall'essere: s'intende, dall'essere in potenza, dal non-essere in atto. Qualcuno potrebbe, infatti, domandare di che natura è il non-essere da cui avviene la generazione: poichè ci son tre modi di non-essere (3).

---

(1) La voce è un non-bianco (negazione astratta) che non passa nel bianco: il passaggio non è fra contradittorii, ma fra contrari nello stesso genere, e quel che passa da un contrario all'altro è il sostrato. Per le forme di mutamento, cfr. XI. 9, 2 n.

(2) κατὰ συμβεβηκός: l'essere in potenza, infatti, o quello privativo, si può dire che non è, ma non «simpliciter», sì per accidente. Cfr. XI. 11, 5.

(3) Trasporto qui l'inciso che vien poche linee dopo, secondo suggerisce Alessandro. Per i tre sensi del non-essere, v. IX. 10, 1 e XIV. 2, 8. Ma, per la connessione alle parole precedenti, non escluderei, come fa il Ross, che uno di essi sia il non-essere semplicemente. In ogni modo, qui (come nel passo citato del XIV), A. intende ch'è da quello nel senso della potenza che ha luogo la generazione di ogni cosa.

A questo mirava Anassagora col suo Uno: chè, invece 4
del caos, e della mescolanza di Empedocle e di Anassimandro, o di come si esprime Democrito, meglio è dire che tutte le cose erano medesimamente [1], sì, ma in potenza, non in atto. Sì che costoro si può dire che intravidero il concetto della materia. E tutte le cose che mutano, hanno materia, 5
ma diversa secondo la loro diversità: anche quelle eterne che non sono generate, ma si muovono nello spazio: solo che la loro materia non è quella che nasce e perisce, ma quella che va da un punto all'altro [2].

Se, dunque, c'è qualcosa in potenza, la generazione, tut- 6
tavia, di una cosa non avviene da qualsiasi altra, ma il diverso vien dal suo diverso. E non basta dire «tutto era medesimamente»: chè le cose differiscono per la materia. Se no, perchè invece di una cosa sola se ne formò una molteplicità infinita [3]? L'intelligenza, infatti, è unica, sì che, se anche la materia era unica, non si sarebbe prodotto in atto se non quello che la materia era in potenza.

Tre, dunque, sono le cause e i principii: due di essi for- 7
mano la contrarietà — il concetto-specie e la privazione —, il terzo è la materia.

---

(1) ὁμοῦ πάντα (dianzi ho tradotto con *caos*). Il testo di questo periodo è variamente discusso. La mia traduzione si accosta alla interpretazione del Jackson (in *Jour. of Philol.*, XXIX, 139 s.) salvo che io mantengo l'ἕν (l. 21), dato da tutti i codici (il J. lo vorrebbe sostituire con ὄν), e lascio che Ἀναξιμάνδρου dipenda da τὸ μῖγμα al pari di Ἐμπεδοκλέους, chè l'ἄπειρον di Anassimandro, come qui osserva il Ross, non era meno una mescolanza (un esser insieme senza ancora nessuna distinzione) che la materia originaria di Empedocle (nella quale si distinguevano già i quattro elementi). Democrito, infine, è similmente avvicinato ad Anassagora in IV. 5, 3.

(2) I. e. ha soltanto il movimento spaziale: cfr. VIII. 1, 8; IX. 8, 21-24; e n. a XI. 9, 2.

(3) Bisogna, dunque, porre un principio di differenziazione anche in seno alla materia. Ma, se la materia è, in realtà, divisa originariamente in generi (per es., sensibile e intelligibile, mobile e immobile), come è *infinita* la molteplicità delle cose? O si accenna qui a una molteplicità infinita entro ciascun genere? Allora, qui la materia è daccapo indeterminata. S'apre la via al processo all'infinito. — *Dal suo diverso*: dal genere suo proprio.

CAPITOLO III.

1 Dopo di ciò, bisogna ricordare che nè la materia, nè la forma, in quanto principii [1], son soggette a generazione: poichè ogni mutamento muta qualcosa, e avviene per opera di qualcosa, e la muta in qualcosa. Quel che opera ogni muta- 1070 a
mento è il principio motore. Quel che muta è la materia, quello in cui si muta è la forma. Il processo, dunque, andrebbe all'infinito, se, quel che diviene, fosse, non soltanto il bronzo sferico, ma anche la sfericità e il bronzo. Ci dev'essere, appunto, una fermata.

2 Poi, non si scordi che ogni sostanza si genera da altra simile: chè sostanze son quelle naturali, e anche le altre. Tutte, infatti, son generate o dall'arte o dalla natura, o dal caso o spontaneamente. L'arte è un principio generatore di qualcosa in altro; la natura in se stessa [2] (chè un uomo genera un uomo); le due rimanenti cause son privazioni di queste.

3 Si possono distinguere tre sostanze: una è la materia, la quale è qualcosa di determinato in quanto si mostra al senso (sostrato materiale è tutto ciò ch'è tenuto insieme da

---

(1) Ho tradotto τὰ ἔσχατα e il πρῶτος (κινοῦν) con *principii* e *principio*. Non credo che sia nell'intento di A. qui far questione di primo od ultimo. Ciò che diviene è sempre un sinolo particolare, di cui materia e forma son principii presupposti. Cfr. Them. [THEMISTII *in A. Metaphysicorum librum* Λ *parafrasis*, edidit S. Landauer, in collez. berlinese, 1903: trad. latina dall'ebraico, ch'è, a sua volta, trad. d'un testo arabico], pag. 6, 24: «Insuper in *Physicis* [I. 9. 192 a, 25] expositum est neque formam per se solam generari posse, neque recipiens per se solum. Rotunditas enim sola per se arte aurificis non fit, neque fit aurum per se; sed aurum fit aurum vena, rotundum autem ab aurifice redditur». Porre anche quei principii nel divenire, sarebbe aprire un processo all'infinito: per cui, ἀνάγκη στῆναι. Cfr. VII. 8.

(2) Lett.: nella *cosa* stessa (o: in se stessa): cfr. IX. 8, 1. L'intento credo che sia di distinguere l'attività naturale da quella artificiale: l'attività dello statuario esce da sè, quella della natura prosegue la stessa di padre in figlio. Soltanto così si giustifica l'esempio, che Alessandro e i commentatori moderni trovano fuori posto (chè anche l'uomo genera ἐν ἄλλῳ). Per il caso e la *spontaneità* (τῷ αὐτομάτῳ), v. nota a VI. 3, 4, ed a XI. 8, 8; e per il rapporto tra la generazione naturale e quella artistica, v. lib. VII. 7-9.

semplice contatto, non da un'unità organica: come il fuoco,
la carne, la testa, le quali cose, tutte, son materia; e la ma-
teria della sostanza propriamente detta è quella ultima) (1);
l'altra è la natura a cui tende il processo generativo del sin-
golo, e la peculiare costituzione di una cosa; infine, la terza
è quella dell'individuo particolare che ne risulta, per es.,
Socrate o Callia. Per alcune cose, dunque, la determinazione 4
suddetta non può esistere oltre la sostanza composta, per es.,
la specie o forma della casa, tranne che nell'arte (in questa,
la casa senza materia o la salute, e ogni cosa che all'arte
appartiene, è o non è, non per generazione e corruzione, ma
in un altro modo) (2). Tale esistenza è, se mai, possibile per
le cose naturali: per cui non a torto Platone sosteneva che le
specie son tante, quante ce ne sono in natura, dato che ci
abbiano da essere tali specie diverse dalle cose sensibili.

Le cause, dunque, in quanto motrici, sono anteriori, ma 5
considerate come concetto esistono simultaneamente all'og-
getto determinato: poichè, quando l'uomo è sano, allora c'è
anche la salute, e la forma della sfera di bronzo non esiste real-
mente che con la sfera di bronzo. Se poi qualcosa permanga 6
anche dopo il processo della corruzione, è da vedere. Per certi
esseri, nulla lo impedisce: ad es., l'anima può esser tale:
non tutta, ma la mente: tutta, è impossibile, forse (3). Ma è 7

---

(1) Ho trasportate qui queste parole dalle ll. 20-21, come suggerisce Alessandro: là son fuori posto. I commentatori si lamentano, giustamente, della trascuratezza e del disordine in alcune parti di questi primi capitoli.

Per la distinzione delle tre sostanze (meglio: di tre aspetti della sostanza stessa), cfr. VII. 3, 3. — *Unità organica*: συμφύσει: cfr. V. 4, 4; XI. 12, 12. Per l'esempio, il Ross osserva che il fuoco è come materia della carne, questa della testa, questa del corpo vivente (la sostanza propriamente detta).

(2) Secondo che son presenti, o no, nel pensiero dell'artista (architetto, medico, ecc.). — L'esistenza della forma, indipendentemente dal sinolo, è possibile, se mai (dice A. dubitativamente), nelle cose, dove è un'attività autonoma (principio di vita). Di qui, la questione seguente: della preesistenza e immortalità delle forme.

Per Platone, cfr. I. 9, 2 e 15 (ivi, dal fatto che le forme di cose artificiali non hanno esistenza propria, si mira a negare, invece, anche quella delle cose naturali). — Alla l. 19: ἄλλα τούτων, con la volgata.

(3) ἴσως: anche, *certamente* (cfr. nota a IV. 2, 16); ma mi pare prevalga qui il tono dubitativo. Nel *De An.* è esplicito, com'è noto: «L'intelletto sembra essere

ben evidente che non c'è bisogno per questo che esistano le Idee: l'uomo genera l'uomo, l'individuo genera l'individuo. E il discorso vale similmente per gli oggetti delle arti: chè l'arte della medicina è il concetto stesso della salute.

Capitolo IV.

1 Le cause e i principii, per certo rispetto, son diversi per i diversi oggetti; e per un altro, da un punto di vista cioè universale e tenendo conto delle analogie, sono gli stessi per
2 tutti. Si potrebbe, infatti, far questione se i principii elementari delle sostanze siano differenti, ovvero gli stessi, di quelli delle relazioni: e così dicasi per ciascuna delle altre categorie. Che sian gli stessi per tutte, è assurdo: bisogne-

---

un altro genere di anima, e questo solo è possibile che si separi, come l'eterno dal corruttibile, laddove le altre parti dell'anima non hanno esistenza separata» (II. 2. 413 b, 26); «L'intelletto (attivo) è separabile e impassibile e senza mescolanza, poichè l'esser suo è attualità; e questo soltanto ha natura da esser separato, questo solo immortale ed eterno: l'intelletto passivo, invece, è corruttibile» (III. 5. 430 a, 17).

In un dialogo giovanile, l'*Eudemo o Dell'anima*, A. aveva ampiamente sostenuta la dottrina del maestro su la preesistenza e immortalità (sopravvivenza) dell'anima.

Qui sembrò già a S. Tom. (2452) che A. negasse, contro Platone, la preesistenza dell'anima intellettiva, così come delle altre forme; ma, contro i filosofi «naturalisti» che non distinsero nell'anima il senso dall'intelletto, affermasse la sopravvivenza di questo. Di qua prese lo spunto il Brentano per la sua tesi creazionista: cfr. anche Rolfes (nota 12 alla sua trad. di questo libro). È nota la polemica tra il Brentano e lo Zeller su questo punto (v. il volume della *Gesch. d. Phil. d. Griech.* su A., p. 594 ss.).

Il concetto di creazione è estraneo a questa filosofia, per la quale nulla può esistere, veramente, dopo, che non esistesse prima. L'anima, nella sua individualità, appare e scompare insieme al sinolo nel suo processo di generazione e corruzione; ed è dell'anima umana come di quella di ogni animale (cfr. nota a VI. 3, 4 e VII. 10, 2). A. vien quindi giudicato meno religioso, più naturalista, del maestro. Ma non si scordi che l'immortalità, di cui si discuteva, era già concepita naturalisticamente. E che, se mai, è di A. il primo tentativo di una concezione spirituale dell'anima, in quanto dal concetto meramente negativo dello incorporeo passa a quello del pensiero (e dell'anima intera, in quanto unità investita da esso) come autocoscienza. Cfr., *A.*: *Il problema religioso* (Laterza, 1925), e *Il pensiero religioso di A.* (in *Scritti filos. per onoranze a B. Varisco*, Vallecchi, 1925).

rebbe che le relazioni e la sostanza avessero la stessa deri-
1070 b vazione. E quale sarebbe questa realtà da cui derivano? Questa realtà generica, oltre la sostanza e le altre determinazioni che di essa si predicano, non c'è. L'elemento è prima di ciò di cui è elemento. Ma nè la sostanza si può considerare in questo modo come elemento delle relazioni, nè alcune di queste come elemento della sostanza. Poi, come possono 3
tutte le cose aver gli stessi elementi? Poichè nessun elemento è possibile sia lo stesso di quel che risulta dalla composizione degli elementi: per es., che *A* o *B* sia uguale a *BA*. E ciò vale anche se si parla di elementi intelligibili, poniamo, l'Ente o l'Uno: chè anche ogni cosa composta è ente e uno. Dunque, nessuno degli elementi è sostanza o relazione. Eppure dovrebbe ben avere una di queste determinazioni [1]. Gli elementi delle cose, dunque, non son gli stessi per tutte. 4

Oppure, come abbiam detto, in un senso ciò può ben essere, in un altro no. Certamente, delle cose sensibili, ad es., noi parliamo riferendoci alla forma del calore o altrimenti alla sua privazione, il freddo; e della materia abbiam detto ch'essa è ciò che originalmente, per se stesso, è in potenza il caldo e il freddo insieme; e che sostanze sono la forma, la materia, e ciò che da questi principii risulta (ovvero, se qualcosa di unico si genera pel caldo e pel freddo, per es., carne o osso [2]: chè quel che risulta dev'esser diverso dai suoi componenti). Delle cose sensibili, dunque, i principii 5

---

(1) I Presocratici cercavano i principii delle cose (di ogni cosa) nel senso dei loro elementi corporei, Platone nel senso dei loro elementi intelligibili. Per A. comprendere una cosa è, anzitutto, porla nelle categorie, le quali sono principii d'intelligibilità e, insieme, di realtà delle cose (principii diversi per ogni cosa, benchè gli stessi per tutte). Qui non è questione di elementi (materiali, come quei di Democrito, o ideali, come quei di Platone): chè non ci sono elementi (in quel senso) da cui, come da un κοινόν, vengano medesimamente tutte le categorie; nè una categoria si può considerare come elemento di un'altra, o delle altre (la sostanza non si può comporre che di sostanze; e le altre categorie, per es. la relazione, presuppongono la sostanza, non la possono costituire). In entrambi i casi verrebbe distrutta la distinzione.

(2) Qui caldo e freddo vengono pensati, per esemplificazione, come forme (positive entrambe) componenti, insieme alla materia prima, il fuoco e l'acqua (i corpi semplici: da questi, quelli composti). Cfr. XI. 10, 12.

elementari son gli stessi, ma differenti a seconda delle differenze loro, onde si può dire che, considerando così le cose [1], non sono per tutte gli stessi; sì bene per analogia, come quando si dice che i principii son tre: la forma, la privazione, la materia. Ma ognuno di questi è poi diverso per ciascun genere di cose: ad es., pel colore, c'è il bianco, il nero, la superficie; ovvero, luce, ombra, aria: da questi, poi, il giorno e la notte.

6 Poichè le cause non sono soltanto interne all'oggetto, ma possono anche intervenire di fuori come cause motrici, è evidente che principio ed elemento, pur essendo entrambi cause e una distinzione del concetto di principio in generale, non sono la stessa cosa [2]. Ciò, infatti, che interviene di fuori come causa di moto o d'inerzia, è bene un principio che ha una sua realtà. Sì che è da dire che, mentre i principii elementari, nel senso analogico su spiegato, son tre, i principii
7 nel senso di cause, invece, son quattro. E ognuno varia nei vari oggetti, così come varia secondo i casi la causa prima in quanto motrice: ad es., della salute e della malattia, e del corpo come loro sostrato, la causa motrice è l'arte medica; della forma che dà ordine a questa massa di mattoni, la
8 causa motrice è l'arte del costruttore. Elementi e cause son distinzioni del principio in generale. E poichè nelle cose naturali, per es. l'uomo, la causa motrice è l'uomo stesso; in quelle, invece, che son opera del pensiero la causa motrice è la forma e il suo contrario: si può dire che in un senso le cause son tre, e in un altro quattro. L'arte medica, infatti, in certo modo, è la salute stessa, e l'arte del costruttore s'identifica con la forma della casa, così come nella generazione l'uomo dà esistenza all'uomo.

---

(1) Intendo, della differenza delle cose sensibili, delle quali si sta parlando; non che qui si distinguano queste dalle intelligibili, come vuole il Ross. — Alla l. 16, ταὐτά con Ab.

(2) Cfr. lib. V. 1-3. La causa formale, qui, trattandosi di cose sensibili, è stata sdoppiata in forma e privazione; la causa motrice è identificata con la formale, ma considerata distinta se vien di fuori; quella finale vien, tacitamente, inclusa in quella motrice (cfr. 10, 9).

Si prenda, ad es., l'uomo: causa di esso sono gli elementi, 9
fuoco e terra, considerato materialmente, e la specie sua propria: questi saranno, poi, poniamo, l'anima e il corpo, ovvero la mente e l'appetito e il corpo; e se qualcos'altro s'ha da citare come causa esteriore, sarà, ad es., il padre; e oltre a ciò ci saranno il sole e il cerchio obliquo, i quali non sono nè materia, nè forma, nè privazione, nè nulla di specificamente simile, ma cause motrici. Inoltre, c'è, oltre tutte queste, la causa suprema che tutto muove (1).

Capitolo V.

Della realtà parte ha una propria esistenza, parte no: le 1
1071 a sostanze appartengono alla prima specie di realtà, e perciò son esse (2) causa di tutto, in quanto senza di esse neppure esisterebbero le qualità e i movimenti.

Da un altro punto di vista ancora, si può dire che, ana- 2
logicamente, tutte le cose han gli stessi principii, l'atto, ad es., e la potenza, sebbene, anche questi, diversi nei diversi oggetti, o in modo diverso: poichè in alcuni casi (il vino, ad es., la carne, l'uomo) lo stesso oggetto talora è in atto, talora in potenza. Anche questi, tuttavia, si riducono alle cause di cui abbiamo parlato: all'atto, infatti, si riduce la forma, in quanto ha una propria esistenza, e la sua unione

(1) Ho trasportato in questo paragrafo gl'incisi alle ll. 13-17 e 2-3 di 1071 a, seguendo il consiglio del Christ (ma ponendoli prima delle ultime parole: «Inoltre, c'è, oltre tutte queste, ecc.»). L'inciso minore («questi saranno, poi, poniamo, l'anima e il corpo, ovvero la mente e l'appetito e il corpo») viene, nel testo, di seguito al § 1 del capitolo seguente, e per dargli un senso i commentatori son costretti a far dire ad A. che i principii di tutte le sostanze sono l'anima e il corpo, ecc. L'altro («Si prenda, ad es., l'uomo, ecc.») viene, nel testo, ivi, di seguito al § 2, e, non ostante lo sforzo ingegnoso del Ross di connetterlo col periodo precedente, mi par evidente che là è fuori posto.

— Per *il sole e il cerchio obliquo*, v. 6, 9, e *De Gen. et Corr.*, II. 10: il movimento del sole nel senso dello zodiaco, mentre determina il variar delle stagioni, è causa anche della generazione e corruzione delle cose quaggiù.

(2) Le sostanze, e però anche le loro cause: cfr. § 5.

con la materia nel composto (1), laddove la sua privazione è come l'oscurità o la malattia. Alla potenza, invece, si riduce la materia: chè essa è ciò che ha la capacità della forma e della privazione insieme. Ma, poi, l'esser in potenza e l'esser in atto differiscono ancora nel caso in cui le cose non hanno la stessa materia da quando è la forma che non è la stessa ma diversa (2).

3 Inoltre è da osservare che delle cause alcune si possono dire universali, altre no. I principii propri di ogni cosa sono sempre qualcosa di determinato, sia il principio ch'è in atto, sia l'altro ch'è in potenza. Tali (3) non posson essere gli universali: chè principio di ciò ch'esiste individualmente è sempre un particolare individuo. Certo, l'uomo in universale è prin-

---

(1) Le cause, o principii, qui sono: *forma*, *privazione*, *materia*. La riduzione anche del *composto* (τὸ ἐξ ἀμφοῖν) all'atto è dovuta, forse, al pensiero che la forma può esistere, in certi casi, in entrambi i modi: oltre il sinolo e nel sinolo.

(2) Il Trendelenburg, il Bonitz e il Ross si sono variamente sforzati di dar un senso al testo di questo periodetto con qualche modificazione. Letteralmente, esso suona: «In altro modo, poi, esser in atto ed esser in potenza differiscono [per le cose], delle quali non sia la stessa materia, [da quelle] delle quali non esiste la stessa forma, ma diversa». Io penso che la preoccupazione di connettere queste parole con l'inciso trasportato alla fine del capitolo precedente sia stata la causa principale delle difficoltà vedute nel testo (benchè il Ross dica che il testo diventa più difficile con quel trasporto). A mio modo di vedere il giro di pensiero di questo paragrafo è il seguente: Principii comuni a tutte le cose, oltre quelli ricordati prima, sono l'atto e la potenza: principii *comuni*, ma in senso analogico, chè essi sono, poi, (*a*) diversi, concretamente, nei diversi oggetti, o sono (*b*) nello stesso oggetto in modo diverso (secondo il tempo). Segue qui la riduzione di questi principii (atto e potenza) ai precedenti (forma, privazione, materia). Ripigliando, ora, e continuando il pensiero precedente, si aggiunge che le cose possono esser le stesse per la materia o per la forma, e che il processo potenziale-attuale differisce nei due casi (*c*). Questo terzo caso è diverso dal secondo, in cui si considera un oggetto solo, e dal primo, in cui manca l'identità. Cfr. la fine del § 5, che ritorna a questo concetto. Esempi di questo terzo caso sono il vino e l'aceto che hanno la stessa materia (l'acqua), il padre e il figlio che hanno la stessa forma: là il processo generativo muove dalla materia, qui dalla forma in atto. (Credo che A. abbia presenti esempi di cose naturali; in quelle artificiali il rapporto è inverso: la causa determinante della differenza tra un cubo e una sfera di bronzo è l'attualità della forma, di quella tra una sfera di bronzo e una d'oro è la potenzialità della materia prima dei metalli). Cfr., per questi esempi, V. 6, 7 e 24, 1; VIII. 4-5; IX. 7-8.

(3) Riferisco l'ἐκεῖνα ai neutri immediatamente precedenti, non a τὰ μὲν della l. 17, e do all'ἔστιν il senso della possibilità, non dell'esistenza: per cui la trasposizione, proposta dal Christ e favorita dal Ross, non è necessaria.

cipio dell'uomo in universale; ma questo, poi, non è nessun uomo. Invece, Peleo è causa di Achille, di te tuo padre, questo *B* di questo *BA*: se dici *B* in generale, allora dirai ch'è causa di *BA* senz'altra determinazione.

Poi, saranno da considerare le varie specie di sostanze. 4
Le cause e gli elementi son diversi per i diversi oggetti, come s'è detto: e cioè per le cose che non appartengono allo stesso genere (colori, suoni, sostanze e quantità), tranne che per analogia; e per le cose che, pur avendo la stessa specie, son diverse, non per la specie, ma perchè ognuna è diversa dalle altre: onde la materia, la forma, la causa motrice son diverse per te e per me, pur essendo le medesime secondo il concetto in universale.

Se, dunque, si chiede quali siano i principii e gli elementi 5
delle sostanze e delle relazioni e delle qualità, e se sian gli stessi o diversi, è chiaro che, parlando in generale, son gli stessi per ogni cosa, ma, in particolare, non son più gli stessi, sì diversi. In un certo modo soltanto si può dire che son gli stessi per tutte le cose; in quanto cioè son gli stessi analogicamente: materia, forma, privazione e causa motrice; e in quanto, anche, le cause delle sostanze son cause di tutto, perchè tolte queste è tolto tutto; in fine, per la causa prima di tutte le cose, ch'è in atto perfetto. I principii son poi diversi in questo senso: in quanto originariamente diverse son tutte le contrarietà che nè appartengono allo stesso genere, nè si riducono entro la sfera d'uno stesso concetto universale; e così pure per le cose che han materia diversa (1).

---

(1) I principii, dunque, son gli stessi (le categorie; materia, forma, privazione; atto e potenza) in ogni caso, in quanto principii (universali); ma non i medesimi nella determinazione particolare delle singole sostanze, le quali sono diverse (esse e le loro determinazioni secondarie) a seconda che appartengono o no allo stesso genere (o specie), o di esse il concetto (o la specie) sia o no lo stesso. Principio veramente identico per tutte è il Motore Primo.

Intendo l'ultimo periodo diversamente dagli altri commentatori, i quali riferiscono l'ἃ (l. 37) all'ὅσα (l. 36, per essi equivalente a ὅσων: i. e., i principii son diversi per i contrari delle cose che nè sono generi nè son comprese nello stesso concetto: ossia, negli individui). Ma: *a*) il τὰ ἐναντία diventa superfluo (i principii, contrari o no, son necessariamente diversi da individuo a individuo); *b*) non

6 Abbiamo, così, detto quali e quanti sono i principii delle cose sensibili, e in qual senso siano gli stessi, e in quale diversi. 1071 b

Capitolo VI.

1 Dicemmo che tre sono le sostanze, due fisiche e una immobile: di questa vogliamo parlar ora, per mostrare che una sostanza eterna immobile esiste di necessità. Le sostanze, infatti, sono le prime realtà, onde, se queste fossero tutte corruttibili, d'incorruttibile non ci sarebbe niente al mondo.
2 Ma è impossibile che il movimento cominci o finisca: esso fu sempre. E così il tempo: chè non potrebb'esserci il prima e il poi se il tempo non esistesse. Ed il movimento è continuo così come anche il tempo: questo, infatti, o è la stessa cosa di quello, o una sua determinazione. Movimento continuo, poi, è soltanto quello spaziale, e propriamente quello circolare (1).

---

si vede la ragione di una parafrasi così lunga e impropria per indicare l'individualità. Questo paragrafo è riassuntivo; e questo periodo si riferisce al paragrafo precedente, e riduce, in fine, la diversità delle cose o al lato formale (i generi dei contrari, e le specie o concetti di esso), o a quello materiale. — Per questa interpretazione, tuttavia, è necessario considerare γένη (l. 37) come equivalente a γένος (il plur. può essere per attrazione del soggetto): «i quali (contrari) non si considerano come genere»: i. e. non costituiscono un genere, perchè, come i colori, i suoni, ecc., son di generi diversi. Per il πολλαχῶς λέγεται (l. 37, e l. 31), cfr. Schwegler, pp. 250 s.

(1) Per movimento s'intende qui il divenire in generale, il passare dalla potenza all'atto, il realizzarsi di qualcosa. Che non ci sia un «generarsi» del movimento, fu dimostrato anche in XI. 12: generarsi è già movimento. La quiete, se da essa si passa al moto, è già potenza di questo. Così per il tempo, per il quale s'intende anche «il numero (o *misura*) del movimento secondo il prima e il poi» (*Phys.*, IV. 11. 219 b, 1); ma anche la *successione* stessa, in cui si realizza il movimento (cfr. *Phys.*, IV. 12. 220 b, 8: «non il numero con cui numeriamo, ma quello che vien enumerato»): onde è chiaro che non si può dir «prima», «poi», senza presupporne il concetto e la realtà. V. note a IX. 6. 7; XI. 10, 1 e 15.

Si potrebbe dire che per A. movimento e tempo sono le forme oggettive della possibilità di ogni fenomeno, e però universali e necessarie. Ma ch'egli non abbia questo concetto formale, si vede nel passaggio immediato alle *cose*: il movimento, infatti, non esiste senza un sostrato (XI. 12, 7). L'eternità di esso importa, dunque, l'eternità della sostanza stessa. Questa in A. si pluralizza ne' suoi generi, tra i quali è una gradualità di valore che passa nel concetto stesso

Ma se poi esistesse un essere capace, sì, di muovere e 3
produrre, ma non in atto, neppure ci sarebbe il movimento, poichè ciò che ha la mera capacità, può darsi che non passi all'atto. Nè, quindi, giova a nulla il porre delle sostanze eterne, come fanno i sostenitori delle Idee, se in esse non sarà un principio che abbia la potenza di produrre il mutamento. E neanche un tal principio basta, neppure se si pone che ci sia un'altra sostanza oltre le Idee (1): poichè, fin che non si pone un principio attivo, il movimento non potrà mai esserci. Anzi, non basta neppure che sia attivo, qualora la sostanza sua sia, non l'atto, ma la potenza: chè, in tal caso, il movimento — potendo darsi che, ciò ch'è in potenza, non sia — non sarebbe eterno. Deve, dunque, esserci un principio tale che la sua sostanza sia l'atto stesso. Di più, le sostanze come questa debbono esser senza materia, perchè (2), se pur altro c'è al mondo di eterno, esse debbon essere eterne. E però atto, semplicemente.

Tuttavia si può sollevare una difficoltà: sembra infatti 4
che, poichè ogni attività presuppone la potenzialità, ma non ogni potenzialità l'attività, la potenza sia, quindi, prima dell'atto (3). Ma, se così fosse, potrebbe non esister niente: perchè potrebbe sempre avvenire che, ciò che ha la potenza
di esistere, non esistesse ancora. Eppure, in fondo, alla 5
stessa impossibile conseguenza si arriverebbe dicendo con i teologi (4) che tutto fu generato dalla notte, o con i fisici

---

di movimento. Nel lib. VIII. 7-8 della Fisica si dimostra che soltanto il movimento circolare (quello delle sfere celesti) è continuo (non sosta), uniforme (ogni suo punto è principio e fine), perfetto. (Il mutamento spaziale in generale, per la semplicità, vale più di quello dell'accrescersi o alterarsi, e tanto più del nascere-perire che sono forme di movimento della natura terrestre). Ma, poichè il muoversi è per se stesso imperfezione, così è aperta la strada alla dimostrazione che al vertice della scala, come causa di esso, ha da esserci un'οὐσία che sia *atto* generatore del primo movimento (dei cieli), ma sottratto a esso.

(1) Gli enti matematici.

(2) Perchè, sottintendi, la materia è causa di corruzione. Ma anche i cieli hanno materia. Dev'essere, dunque, senza materia affatto (che, implicando passività o potenza, è imperfezione): i. e. atto puro. — Alla l. 22 (e più giù alla l. 5) leggi ἐνέργεια con Ab. Per il plurale, v. cap. 8 (su le Intelligenze motrici).

(3) Su la priorità dell'atto alla potenza, cfr. IX. 8.

(4) Cfr. I. 3, 14; III. 4, 19; XIV. 4, 4; e per l'ὁμοῦ πάντα, dianzi (2, 4).

che tutte le cose erano dapprima confusamente. Poichè, come tutto sarebbe stato posto in movimento, se non ci fosse una causa in atto? Il materiale di una casa, certamente, non può muovere se stesso, ma lo muove l'arte del costruttore; nè il menstruo o la terra, ma il seme dell'animale o
6 della pianta producono il movimento. Questa è la ragione per cui alcuni, come Leucippo e Platone, posero un'attività eterna, in quanto dissero che il movimento fu sempre. Se non che non dissero il perchè, nè di quale specie esso sia: la causa dell'esser esso così o così [1]. Niente, infatti, si muove da sè, a caso, ma bisogna che ci sia sempre qualcosa che muova in questo o quel modo determinato, così come vediamo che avviene per natura ovvero per una forza este-
7 riore guidata dall'intelligenza o da altro. E poi, di che specie è quel movimento primo? Questo punto ha un'importanza enorme. Neppure a Platone, in verità, riuscì di dire che cosa fosse quel principio a cui talora accenna, ciò che 1072 a
si dà da se stesso il movimento: poichè l'anima è posteriore a esso e contemporanea all'universo, com'egli stesso afferma.
8 L'affermare, poi, che la potenza è prima dell'atto, in un senso è detto bene, in un altro no. Abbiamo già spiegato come. Che l'atto sia prima, ne fa fede Anassagora con l'intelligenza (la quale è atto), ed Empedocle con l'Amore e l'Odio, e tutti quelli che, come Leucippo, dicono che il mo-

---

(1) Lett.: «nè ch'è così, nè la causa». Alcuni accusano A. di misconoscere, secondo il solito, la dottrina del maestro. Non aveva questi collocato nel mondo un'anima come principio de' suoi movimenti? Cfr. *Fedro* (245 c), *Leggi* (894 c), *Timeo* (34 b). Ma è evidente che A. pensa qui alla dottrina propria, del movimento determinato ne' generi e nella sua gradualità (di cui alla nota al § 2). Così per il paragrafo seguente: per Pl. c'era dapprima la materia che si moveva disordinatamente (*Timeo*, 34 a), alla quale il Demiurgo infuse un'anima per ridurla all'ordine. Il principio del movimento (disordinato) della materia era, dunque, precedente a questo che regola l'universo (30 a): anche se questo, da un p. d. v. ideale, fosse «precedente per generazione e per valore, e più anziano del corpo» (34 c). Logicamente, infatti, per Pl., la causa dell'ordine è prima di quella del disordine; nella realtà sensibile dell'universo, invece, è posteriore, o contemporanea (dualismo di materia e forma, che A. in parte ritiene ancora dal maestro, ripresentandolo come potenza e atto: lo supera decisamente solo in quanto assorbe il processo in un atto che lo genera).

vimento c'è stato sempre. Per cui il caos o la notte non poterono esser in un tempo infinito. Invece, l'universo è 9
eternamente lo stesso nel suo mutamento periodico, o comunque questo sia (1), se si ammette che l'atto è prima della potenza. Ma se l'universo nel suo mutamento periodico è sempre lo stesso, bisogna bene che ci sia qualcosa di permanente ed eterno che agisca sempre allo stesso modo; e perchè ci sia generazione e corruzione, bisogna ci sia qual-cos'altro che agisca sempre, ma in modo sempre diverso. E questo bisogna, quindi, che sia attivo, in un modo, per se stesso; per l'altro, in virtù di altro, il quale, quindi, o sarà diverso dal primo, o sarà per l'appunto il primo. Ma è necessità che sia per l'appunto il primo: poichè solo questo è causa, a sua volta, del movimento proprio e di quello del secondo (2). Dunque, meglio far capo al primo: chè si disse

---

(1) La notte e il caos sono l'informe, l'indeterminato, il non-essere della mera potenza (cfr. IV. 4, 25). Invece, per A. l'universo nella sua presente attualità fu sempre, e i suoi mutamenti furono sempre dentro il sistema determinato dei generi e gradi. Il «mutamento periodico» accenna alla dottrina empedoclea dei *cicli* (cfr. III. 4, 23; *De Caelo*, I. 10. 279 b, 14; *Phys.*, VIII. 1. 250 b, 26); «comunque questo sia», ad altre dottrine, che, in un modo o nell'altro, vogliano render conto della periodicità o regolarità regnante nel divenire delle cose nel mondo.

Il Rolfes (n. 34 a questo libro), sostenitore della tesi creazionista, come vedemmo (in nota a 3, 6), trova non corretto il ragionamento di A., che passa dall'eternità e necessità dell'Atto primo all'eternità e necessità dell'effetto: «ciò seguirebbe soltanto se si trattasse di un agente naturale». Poco dopo, dunque, va troppo in là nell'affermare, così semplicemente, che il concetto aristotelico di quell'atto è inconciliabile con ogni forma di panteismo. Ed è vero che A. sottrae quell'atto a ogni forma di svolgimento, ma questa trascendenza potrebb'esser intesa ancora, eleaticamente, come immanenza dell'essere perfetto allo eracliteo divenire dell'universo. (Si pensi, per i tempi moderni, ai sistemi di Spinoza e di Leibniz). Tale, ad es., può esser il senso del § 11 del capitolo seguente (cfr., invece, n. 55 del Rolfes!). E v. n. a I. 2, 20.

(2) Causa della costanza è il cielo delle stelle fisse, mosso immediatamente dal Primo Motore: esso gira (e con lui il sole nel movimento diurno) parallelo all'equatore terrestre. Causa, invece, della varietà è il «cerchio obliquo» (cfr. 4, 9), cioè quello che descrivono il sole e i pianeti, che, avvicinandosi o allontanandosi dalla terra, influiscono su la continua mutazione delle cose. Ma, in quanto anche questo secondo movimento agisce secondo leggi invariabili, come il primo, ripete la sua virtù da *altro*, ossia dal primo. (Cfr. *De Gen. et Corr.*, II. 10. 366 a, 23). Chi lo volesse far dipendere da uno diverso, intermedio (dalla sfera di Saturno, ad es., dice Alessandro), dovrebbe, poi, per spiegar questo, ricorrere ad

ch'esso è la causa dell'esser l'universo sempre allo stesso modo. Ed è chiaro che, se l'altro è causa della varietà delle cose, entrambi insieme son poi causa dell'esser le cose sempre variamente le stesse. E così, infatti, ci si presentano le cose ne' loro mutamenti. Che bisogno c'è, allora, di cercare altri principii (1)?

Capitolo VII.

1 Se questo è ammissibile, e se d'altronde non si vuol ricorrere alla notte, al caos, al non-essere, le difficoltà potranno sciogliersi. C'è qualcosa che sempre si muove d'un movimento incessante, e tale movimento è circolare. Lo si vede non soltanto col ragionamento, ma anche con i sensi. Diremo, per conseguenza, che il primo cielo è eterno. Ma, allora, esiste anche qualcosa che lo muove. E siccome quel primo cielo fa da intermedio, essendo mosso e movendo insieme, così c'è qualcosa che muove non mosso, eterno, che non è altro se non sostanza e atto (2).

---

altro, e infine arrivare a un primo, causa della regolarità assolutamente, non bisognoso di altro principio fisico del suo movimento.

Se, invece di αὐτῷ (l. 14), si vuol leggere αὑτῷ, allora: «solo questo è causa di esso [del movimento regolare del secondo] e di quello [supposto come terzo intermedio]». Che è anche giusto (l'argomentazione vien limitata a quella del processo all'infinito). Ma non perchè, come dice il Ross, il cielo delle stelle fisse riceve il movimento da Dio, non da sè. I cieli, per A., sono, come gli animali, automotori (cfr. *Phys.*, VIII. 5): muovono sè e possono comunicare il movimento ad altro che per se stesso non si moverebbe. Ma anche nell'automotore si distingue, poi, ciò ch'è mosso da ciò che muove, e questo è pur condizionato sempre dalla materia o potenza, come l'anima dal corpo nell'animale. Resta la necessità di un'attività libera da ogni potenzialità.

(1) Quali, ad es., le idee platoniche: cfr. § 3.

(2) Cfr. *Phys.*, VIII. 5. 256 b, 20: «Poichè noi vediamo l'ultimo termine [la terra] poter esser mosso, ma non avere il principio del movimento; e il secondo ch'è mosso non per opera di altro, ma da se stesso; è ragionevole, per non dire necessario, che ci sia anche il terzo, che muova senz'esser in movimento». — Alla l. 24 va almeno corretta l'interpunzione, se pur anche il καί non è di più.

Si apre ora il problema (par. seg.): come può muovere un essere, che non è toccato dal processo naturale del divenire? Chè nel *De Gen. Anim.* (768 b, 18) si

Ma quel che muove così è, per l'appunto, l'oggetto del- 2
l'appetito e quello dell'intelligenza, i quali muovono non mossi. Il principio di questi è identico: chè l'oggetto del desiderio è ciò che riteniamo buono; e ciò che è buono realmente, è l'oggetto proprio del desiderio razionale; e noi tendiamo a esso perchè tale si mostra alla nostra conoscenza, piuttosto che si mostri tale perchè a esso tendiamo: poichè il principio in ciò è l'intelligenza. Ora, l'intelligenza è messa in movimento dall'intelligibile, e intelligibile per se stessa è l'una delle due serie degli opposti: a capo di questa è l'essenza, e dell'essenza quella ch'è semplice e attuale (1). (Esser uno ed esser semplice non è lo stesso: l'unità significa misura, la semplicità come la cosa è in se stessa) (2). Ma anche il bello e ciò che per se stesso è desiderabile tro-

---

dice che ogni ποιεῖν è anche un πάσχειν, ogni κινεῖν anche un ἀντικινεῖσθαι (ogni muovere è un «com-muoversi»).

La risposta è presa dal mondo umano. Cfr. *De An.*, III. 10. 433 b, 15 dove il secondo termine è l'ὀρεκτικόν, movente e mosso (aggiunge: καὶ ἡ κίνησις ὄρεξις τίς ἐστιν), e il primo è τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. Questo viene qui identificato con l'oggetto dell'intelligenza, così. Il «bene pratico» può essere oggetto di un desiderio fondato su l'opinione soltanto: apparente e soggettivo (com'era per i Sofisti), non reale e oggettivo. Dev'esser, dunque, oggetto di un desiderio illuminato e guidato dalla ragione (τὸ βουλητόν); e principio di questo sarà da dire piuttosto il nous (sul quale si fonda anche la verità delle opinioni), che non l'appetito (ch'è principio-pratico, sì, ma cieco; cfr. *Eutifrone*: il bene è tale per se stesso, non perchè è amato: in A. quel «piuttosto» tempera l'intellettualismo socratico-platonico). Il nous, infatti, è principio, insieme, del teoretico e del pratico (sebbene, per questo, non immediatamente): cfr. *De An.*, III. 10. 433 a, 14; *Eth. Nic.*, VI. 2. 1139 a, 33.

Ma anche l'intelligenza si muove nella dianoia, attraverso l'intelligibile (i concetti), sebbene d'un movimento che non è una κίνησις delle specie enumerate in 2, 2. Ma il movimento è imperfezione, ed esige un principio motore immobile. Questo sarà l'intelligibile per se stesso, la verità nella sua oggettività (cfr. II. 1. 4-6). Così A., passando al mondo dello spirito, vi trasporta una concezione analoga a quella della natura, e vi rinnova l'intellettualismo del maestro.

(1) Dalla precedente dimostrazione psicologico-gnoseologica si passa a quella ontologico-teologica. Per le due serie di opposti (dottrina d'origine pitagorica), cfr. I. 5, 8; IV. 2, 15; XI. 9, 8: l'una è dei valori positivi (conoscibili per sè). A capo di questa è l'οὐσία (ho trad. «essenza»), ch'è prima degli accidenti, e tra le *usie* la prima è quella ch'è immateriale e puro atto.

(2) Per l'uno, v. V. 6, 13; X. 1, 8: indica la quantità, invece «semplice» riguarda la qualità (l'immaterialità). Alessandro trova la ragione dell'inciso nella pluralità delle Intelligenze motrici; S. Tommaso, meglio, nell'intento di differenziare il proprio principio dall'Uno dei Platonici.

vasi nella stessa serie: ora, il primo in ogni serie è sempre l'ottimo, o quel che relativamente più eccelle (¹). 1072 b

3 Che, poi, la causa finale possa trovarsi tra le cose immobili, lo mostra la distinzione tra ciò a cui mira l'azione, e ciò che l'azione realizza (²): nel primo caso il fine è immobile, nel secondo no. E una causa tale muove come muove l'oggetto dell'amore (³), e, per mezzo di ciò che da essa è mosso, muove tutto il resto.

4 Se, dunque, qualcosa è mosso, questo può esser anche diversamente: sì che, se il primo movimento e l'attività onde i cieli son mossi è la traslazione, essi, per questo rispetto, posson esser diversamente, anche se non in riguardo alla sostanza, in riguardo al luogo. Invece, se c'è qualcosa che muova senz'esser esso stesso mosso, ed è in atto, questo non può esser assolutamente in modo diverso da quel che

---

(1) La serie (positiva) dell'intelligibile per sè è, insieme, la serie di ciò ch'è bene (καλόν=ἀγαθόν) per sè: quell'*usia*, dunque, ch'è l'intelligibile primo, è anche il *summum bonum*. — *Relativamente*: per ciascun genere dell'essere in particolare.

(2) Il medico, ad es., tien di mira il concetto della salute (ch'è immutabile), e intanto realizza la guarigione (ch'è movimento) del malato. L'antitesi nel testo (del Christ) è tra τινός e τινί (τὸ οὗ ἕνεκα): tra il fine in assoluto e quello relativo all'individuo. Cfr. *De An.*, II. 2. 415 b, 2 e 20; per l'interpretazione, v. Bonitz (p. 499) e Ross (p. 376), e cfr. la distinzione precedente tra il bene soggettivo e quello oggettivo. Nell'*Eth. Nic.*, I. 4, com'è noto, A. polemizza contro la platonica *idea* del bene in sè: «Se anche esiste un bene che sia unico e si predichi in comune, tale, cioè, che separato dagli altri per se stesso sia un bene, è chiaro che non potrà giammai esser praticato nè posseduto dagli uomini: noi, invece, non cerchiamo altro bene che di questa sorta» (1096 b, 32). Cfr. anche XIII. 3, 8.

(3) S. Tom. (2529) commenta opportunamente: «Dicitur melius amatum quam desideratum, cum desiderium sit eius quod nondum habetur, sed amor etiam habiti est». E ric. la dottrina platonica dell'ἔρως. Il Rolfes (n. 47) nota che non può essere nell'intento di A. far di Dio, come lo Zeller (contro il Brentano) e altri fanno, un essere inattivo: Egli dev'essere anche causa efficiente, sebbene per un fine che, anche quando opera fuori di sè, non è fuori di se stesso. Ed enumera le difficoltà che altrimenti sorgono a spiegare il movimento dell'universo verso di Lui (sono, infine, le difficoltà stesse che trovava nella dottrina aristotelica Proclo, nel suo *Commento al Timeo*, 82 a). Sta di fatto, tuttavia, che A. fa di Dio una causa (finale) immobile (benchè quest'immobilità sia puramente negativa della κίνησις mondana), e parla qui di Dio, non come amore, ma come *oggetto* dell'amore.

Se alla l. seg. (4) si accetta la correzione del Ross di κινούμενα, inv. di κινουμένῳ, si tradurrà: «e le altre cose muovono da essa mosse».

è: il primo mutamento, infatti, è quello di traslazione, e di questo il primo è quello circolare: il quale è un effetto di quel motore [1]. Egli è, dunque, necessariamente, e, in quanto necessariamente è, è bellamente, ed è così principio di tutto. (Si badi che la necessità si può intendere diversa- 5
mente, secondo che esprime la violenza contrastante all'inclinazione, o ciò senza di cui non c'è il bene e la perfezione di qualcosa, o ciò che non può esser assolutamente in altro modo da come è) [2].

Di tal fatta, adunque, è il principio da cui dipende il 6
cielo e la natura. Ed è la sua vita quale anche per noi [3] è la più eccellente, salvo che a noi soltanto per breve tempo è concessa. Egli ne gode sempre (a noi sarebbe impossibile), poichè per lui l'attività è anche piacere. E dà perciò anche a noi gran piacere il vegliare, il sentire, il pensare, e per cagion d'essi lo sperare e il ricordare.

L'atto dell'intelligenza ch'è per se stessa ha per oggetto 7
ciò ch'è ottimo per se stesso; e quella che più di tutte è tale, ciò ch'è tale più di tutti gli oggetti. L'intelligenza pensa se stessa prendendo il posto dell'intelligibile: poichè

---

(1) E però, non essendo soggetto a esso, neppure è soggetto agli altri mutamenti più complessi. Il movimento dei cieli implica pur sempre una potenza (la possibilità di esser diversamente): cfr. VIII. 1, 8; IX. 8, 21. — *È necessariamente*: la sua esistenza esclude ogni contingenza; e non mancando niente alla sua perfezione, è bene sommo, e in quanto tale è principio di tutto (i. e. in quanto, tutto ciò ch'esiste, tende a esso: non, come dice S. Tom., e come il Rolfes ripete, che tutto dipenda dalla sua *volontà*).

(2) Cfr. V. 5. L'esistenza di Dio è necessaria in quest'ultimo senso. (Alessandro pensa che sia nel secondo, e questo, qualora fosse riferito all'universo, favorirebbe una concezione panteistica, qui, fuor di luogo).

Segue una descrizione «fast in hymnische Tone», come dice lo Schwegler (p. 265), della natura e vita beata di Dio.

(3) «Avendo mostrato che c'è un primo motore ch'è sostanza e pura attività o attualità, A. assume che deve essere quale è la più alta attività o attualità che noi conosciamo, ossia νόησις»: Ross (p. 378). Tale attività, infatti, viene liberata dai limiti umani: *a*) della potenza, per cagion della quale noi siam soggetti a stancarci nel lavorio del pensiero (cfr. *Eth. Nic.*, X. 4. 1175 a, 3); *b*) dalla dipendenza, in cui è il nous umano, dalle attività inferiori (benchè anche queste, per l'unione col nous, abbiano la loro verità, e, in quanto atto, il loro piacere). Per il piacere intrinseco all'atto, come sua perfezione, v. *Eth. Nic.*, X. 4. — *Per cagion d'essi*: per l'attualità di essi, anche l'attività rivolta al futuro o al passato.

essa diviene intelligibile a se stessa nell'atto di toccare (1) e intendere il suo oggetto; onde l'intelligenza e l'intelligibile
8 sono la stessa cosa. L'intelligenza, infatti, è quel che ha la capacità di ricevere l'intelligibile e l'essenza; ma, quando li possiede, è in atto (2): sì che questo possesso piuttosto che quella capacità par costituire ciò che ha di divino l'intelligenza; e l'attività speculativa è però ciò che può esserci di più dolce ed eccellente (3).
9 Se, dunque, Dio è eternamente in quella felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, ben è cosa meravigliosa; ma se è in una condizione anche superiore, sarà più mera-

---

(1) L'oggetto (l'universo), in certo modo, è presupposto, ma viene annullato come tale nell'atto del pensiero divino che l'identifica a sè; ma così è anche del soggetto di quell'atto, di cui la potenzialità e alterità è annullata nell'atto stesso. Nel *De An.*, III. 4. 430 a, 3 si dice, infatti, che «per gli esseri che sono senza materia, quel che intende (τὸ νοοῦν) e ciò che viene inteso (τὸ νοούμενον) son lo stesso»: cfr. qui 9, 7. Nella conoscenza sensibile, invece, come si notò al lib. IV. 5, 26-28, sebbene «l'atto del sensibile e della sensazione (siano) identici, l'esser loro non è il medesimo»: chè resta l'esistenza dei due sostrati diversi.

L'identità, tuttavia, non è senza la distinzione, come esprime l'immagine del toccare (θιγγάνων: cfr. IX. 10. 1051 b, 24: § 7). In conchiusione, con termini moderni, in quell'atto soggetto e oggetto si attualizzano reciprocamente. Questo, tuttavia, non dev'essere inteso come movimento (svolgimento, sviluppo: si direbbe oggi): quel *contatto* esprime anche l'immediatezza del νοεῖν, che non è un διανοεῖν (come il pensiero discorsivo). La superiorità della conoscenza immediata su la mediata, poi, è una conseguenza della (platonica) superiorità dell'unità su la molteplicità: il mondo della nostra esperienza è un molteplice, la sua verità prima (o ultima) in Dio è unica.

Prendendo il posto dell'intelligibile: κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ: *assumptione intelligibilis* (Bessarione), *durch Ergreifung des Intelligibeln* (Rolfes), ecc. dànno un tono oggettivo al genitivo; «because *it shares in the intelligibility* of its object» (Ross), piuttosto soggettivo. L'iniziativa, per così dire, parrebbe dover esser del soggetto dell'atto; ma il risultato può ben darsi che da A. sia attribuito all'oggetto.

(2) ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. Così intende Alessandro (e il Ross). Col Bonitz: e poichè li possiede (già), è (sempre) in atto». — Alla l. 23, meglio ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο (v. Ross); che si può tradurre anche: «sì che ciò che ha di divino l'intelligenza appartiene piuttosto a quella di Lui, che a quella dell'uomo». Nell'uomo, infatti, «l'intelligenza, prima dell'atto d'intendere, è in certo modo, potenzialmente, gl'intelligibili, ma non è nessuno attualmente»: *De An.*, III. 4. 429 b, 30. In Dio l'ἕξις (l'ἔχειν) non è mera potenzialità, ma attualità.

(3) Cfr. I. 2, 21; e *Eth. Nic.*, X. 7: la felicità prima è la beatitudine che si accompagna all'attività del pensiero (propriamente, a quello filosofico); la virtù (pratica) produce una felicità di secondo grado, in quanto costringe l'uomo a vivere in un mondo esteriore.

vigliosa ancora. Orbene, così Egli è. Ed è [1], anche, vivente: 10
poichè l'atto d'intendere è vita, ed Egli è quell'atto: quel-
l'atto che, essendo per se stesso, è in Lui vita ottima ed
eterna. Noi affermiamo che Dio è essere vivente eterno per-
fetto, sì che a Lui appartiene una vita continua e una esi-
stenza eterna. Chè questo è Dio.

Non sono, quindi, da approvare quanti, come i Pitagorici 11
e Speusippo, sostengono che la somma bellezza e bontà non
si trova nel principio per la ragione che i principii naturali
delle piante e degli animali sono, bensì, loro causa, ma la
bellezza e perfezione è poi nelle cose che da quei principii
derivano [2]. Essi han torto, perchè il seme deriva da altri
1073 a esseri precedenti e perfetti, e quel ch'è originario non è il
seme, ma l'essere perfetto. Ad es., si può affermare che
l'uomo è prima del seme: non l'uomo che deriva dal seme,
ma quell'altro da cui il seme deriva.

Che dunque c'è una sostanza eterna e immobile e se- 12
parata dagli esseri sensibili, è manifesto dalle cose discorse.
E si è mostrato con ciò anche che questa sostanza non può
avere nessuna grandezza, ma è senza parti e indivisibile.
Poichè essa muove per un tempo infinito: ora, nulla che sia
limitato possiede una potenza infinita. Ogni grandezza, infatti,
o è infinita o è finita: finita non potrebbe esser la sua gran-
dezza, per la ragione detta; ma neppure infinita, perchè
nessuna grandezza infinita può in niun modo aver esistenza [3].
Ma anche questo è chiaro: ch'Egli è impassibile e inaltera- 13
bile: poichè il primo movimento è quello spaziale e tutti gli
altri sono a esso posteriori.

Si è, dunque, chiaramente mostrato perchè così è l'Es- 14
sere divino.

---

(1) ὑπάρχει (ζωή) equivale qui, come notò già Them. (24, 22), a un ἐστίν. Cfr. *De Caelo*, II. 3. 286 a, 9: «l'atto di Dio è immortalità: ciò è vita eterna».

(2) Per i Pitagorici la spiegazione migliore sembra quella riassunta dal Bonitz (p. 503): «ii, enim, non primo loco posuerunt bonum et malum, sed exorsi a fine et infinito longe posteriorem illi contrarietati locum destinaverunt». Per Speusippo, cfr. VII. 2, 6; XIV. 4, 10 e 5, 1.

(3) Cfr. XI. 10; *Phys.*, III. 5, VIII. 10; *De Caelo*, I. 5.

CAPITOLO VIII (1).

1 Una questione che non si può lasciar da parte è di sapere se tale sostanza è unica o se ce ne sono molte, e, in questo caso, quante sono; nè bisogna scordare, quanto alle opinioni degli altri, ch'essi sul numero di tali sostanze non hanno detto nulla che abbia sufficiente chiarezza. I sostenitori della dottrina delle Idee non hanno su questo argomento nessuna indagine lor propria: dicono bensì che le Idee son numeri, ma poi talora parlano dei numeri come se la loro serie fosse infinita, tal altra come limitata alla decade (2): in ogni modo, per qual ragione sia tale la quantità dei numeri, non dicono nulla, almeno con diligenza e rigore dimostrativo. Dobbiamo, quindi, veder di dirlo noi, traendolo dai principii posti e dalle soluzioni dei problemi precedenti.

2 Il principio primo degli esseri è immobile, considerato

---

(1) Questo capitolo, in gran parte astrononomico, interrompe la trattazione, su la natura di Dio, dei capp. 7 e 9. Lo JAEGER (*Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, pp. 366 ss.) ha dimostrato ch'esso è stato aggiunto dopo: la teoria di Callippo è del 330-325 circa, laddove c'è motivo di ritenere il resto del libro XII di non poco anteriore (v. *Introduzione*). A. aveva sostituito alla platonica anima del mondo (al corpo del quale il Demiurgo l'aveva unita: cfr. 6, 7) il suo Motore immoto che dall'eternità, mediante il primo cielo, muove l'universo. Egli, tuttavia, per spiegare il movimento autonomo dei cieli, aveva seguitato, pare, a considerare platonicamente i corpi celesti, stelle e pianeti, come forniti di una specie di anima (A. non parla di una loro ψυχή in nessun luogo, ma nel *De Caelo*, II. 9 e 12, spec. in 292 a, 20, attribuisce a loro *azione* e *vita*). Le speculazioni di Eudosso sul movimento dei pianeti lo decisero, sembra, a sostituire alla precedente dottrina questa delle Intelligenze motrici, il cui numero vien determinato da quello dei movimenti delle sfere. La sostituzione era in armonia con quella operata precedentemente per l'anima del mondo; ma sollevava difficoltà grandi su l'unità, o meglio unicità di Dio, come Plotino già mise in rilievo (*Enn.*, V. 1, 9). Di queste difficoltà, anzi dell'aperta contraddizione fra le due dottrine su questo punto, lo Jaeger pensa che se ne rendesse conto A. stesso, il quale ne avrebbe lasciato un appunto (il § 13) inserito nel testo da coloro che aggiunsero questo capitolo agli altri del libro. Una prova vien data anche dal fatto che l'οὗτοι al principio del paragrafo seguente (l. 2: io ho tradotto «gli astri»), non ha nessun riferimento al § 13, bensì ai «corpi divini» ricordati alla fine del § 12.

(2) Per l'origine pitagorica di questa dottrina, cfr. I. 5, 5. Per i Platonici, cfr. XIII. 8, 18 e 24 (per Platone, v. n. a I. 9, 35).

per se stesso e in rapporto ad altro, ma esso è il motore di quell'unico movimento ch'è del primo cielo eterno (1). Ora, poichè ciò ch'è mosso dev'esser mosso da qualcosa, e il primo motore dev'esser immobile per se stesso, e il movimento eterno è mosso da qualcosa di eterno, e quello ch'è unico da un motore anch'esso unico; e poichè noi vediamo che, oltre il semplice movimento di traslazione (2) dell'universo (prodotto, come dicemmo, dalla sostanza prima e immobile), altre traslazioni ci sono, quelle dei pianeti, anch'esse eterne (chè eterno e senza sosta è il corpo che si muove circolarmente, secondo quel che s'è mostrato nella *Fisica*) (3); vien di necessità che anche ognuna di queste traslazioni sia mossa da una sostanza per se stessa immobile ed eterna. La natura degli astri, infatti, è una specie di sostanza
eterna. E poichè il loro motore è eterno e precedente a ciò 3
ch'è mosso, e il precedente di una sostanza è necessariamente esso stesso sostanza: è evidente, quindi, per le ragioni dianzi dette, che ci sono di necessità altrettante sostanze quante quelle traslazioni, e ch'esse sono eterne per
1073 b loro natura, immobili per se stesse e senza grandezza. Resta così chiarito che tali sostanze ci sono: quale venga prima, quale seconda tra loro, risulta dall'ordine stesso delle traslazioni dei corpi celesti. Quanto, poi, al numero di tali 4
traslazioni, bisogna indagarlo chiedendolo a quella delle scienze matematiche ch'è più vicina alla filosofia, all'astronomia. Questa, infatti, fa oggetto del suo studio una sostanza eterna, benchè sensibile: laddove le altre, ad es. l'aritmetica e la geometria, non han che vedere con le sostanze.

---

(1) L'astronomia posteriore, com'è noto, pose come sfera ottava quella delle stelle fisse (chè si scoprì ch'esse avevano un altro movimento oltre quello diurno comune), e superiore a essa quel cielo primo mobile, che, avendo un unico movimento e quello imprimendo a tutti gli altri, è mosso immediatamente dal primo Motore.

(2) Ho tradotto φορά con *traslazione*, ma qui si tratta della rotazione dell'intero sistema celeste nel suo movimento diurno sul proprio asse, e rotatorî sono i movimenti di tutte le sfere, da cui risulta l'apparente movimento di traslazione dei corpi luminosi (astri e pianeti).

(3) *Phys.*, VIII. 8 e 9; *De Caelo*, I. 2 e II. 3-8.

5 Che le traslazioni siano in numero maggiore di quello
dei corpi celesti in movimento, è noto a ognuno che abbia
avuto qualche familiarità con queste cose: ognuno, infatti,
dei pianeti ha più di un movimento. Ma quanti propriamente
siano questi movimenti, noi ora esporremo informandoci di
quel che dicono alcuni matematici (1), per veder se col ra-
6 gionamento si può determinarne il numero. Del resto, quei
che di queste cose vogliono rendersi conto, debbono in parte
cercar da sè, in parte affidarsi agli altri ricercatori; e se
qualcosa sembrerà, a quei che di queste cose si occupano,
in contrasto con quanto qui si espone, bisognerà esser grati
agli uni e agli altri, ma attenersi a chi è più esatto.
7 Eudosso (2), dunque, pensava che il sole e la luna si
volgessero ciascuno in tre sfere (3), delle quali la prima fosse
quella delle stelle fisse, la seconda quella che gira lungo il
mezzo dello zodiaco, la terza quella che va secondo il cer-
chio obliquo nella larghezza dello zodiaco stesso: solo che
l'obliqua, secondo cui la luna è trasportata, ha una mag-
giore inclinazione di quella del sole. Quanto ai pianeti (4),

---

(1) A. sembra avvertire ch'egli entra in un argomento nuovo alle sue speculazioni.

(2) E. (di Cnido: c. 408-355) è ricordato in I. 9, 11 (per la dottrina del piacere, in *Eth. Nic.*, X. 2. 1172 b, 9 ss.). Per spiegare i mutamenti di velocità e direzione, e però anche il variare delle distanze dei corpi celesti dalla terra, calcolò un certo numero di movimenti (circolari e uniformi) della sfera che li porta (come incastrati in essa), sì che dalla combinazione risultasse il movimento apparentemente irregolare di ogni pianeta. Per la dottrina astronomica di questo capitolo, v., per gli antichi, il commento di Simplicio al *De Caelo*, 493-506; per i moderni, G. Schiaparelli. *Le sfere omocentriche di Eudosso, di Callippo e di A.*, in *Scritti su la storia dell'astronomia antica* (Zanichelli, Bologna, 1926 — P. I, t. 2°). Le sfere sono omocentriche: i. e. concentriche e simmetriche rispetto alla Terra.

(3) Sfera, qui, è lo stesso che «movimento circolare» (della sfera: ric. che i cieli hanno una materia puramente «spaziale»: v. n. a VIII. 1, 8). Il primo è comune a quello del primo cielo (e delle altre sfere). Il secondo (inverso al primo: i. e. da occidente a oriente) è quello lungo l'eclittica. Il terzo (nello stesso senso del secondo, per il sole; inverso al secondo, e però uguale al primo, per la luna) non taglia a mezzo lo zodiaco come il secondo, ma è alquanto obliquo a esso (quello della luna più ancora).

(4) Saturno, Giove, Marte, Venere, Mercurio. Facendo il conto, si hanno 26 sfere (3 per il sole, 3 per la luna, 20 per questi cinque pianeti): 27 con quella delle stelle fisse.

egli assegnava a ciascuno quattro sfere, e di queste la prima e la seconda erano le stesse che per la luna e il sole: poichè l'una è la sfera delle stelle fisse che tutte le sfere trasporta con sè, l'altra è quella ad essa sottostante che passa pel mezzo dello zodiaco ed è comune a tutte le sfere (1). La terza, per tutti i pianeti, è quella che ha i poli nel cerchio che passa pel mezzo dello zodiaco (2). La quarta gira lungo l'obliqua che attraversa la terza, e in questa terza, secondo Eudosso, ognuno dei pianeti ha i propri poli, ma quelli di Venere e di Mercurio son gli stessi.

Callippo poneva per le sfere lo stesso ordinamento di 8
Eudosso, seguendo cioè l'ordine delle distanze; ma, mentre per Giove e Saturno ne dava lo stesso numero di lui, al sole e alla luna pensava doversene aggiungere altre due, per render ragione dei loro fenomeni, e una in più a ciascuno dei restanti pianeti (3).

Ma, se tutte le sfere complessivamente debbon render 9
1074 a ragione dei fenomeni, è necessario per ognuno dei pianeti porre altre sfere: altrettante meno una (4), che girino in senso

---

(1) A queste due (soltanto) si accennò in 4, 9 e 6, 9.

(2) Questi poli di rotazione (da settentrione a mezzodì o da mezzodì a settentrione) sono, così, trasportati dal movimento della seconda sfera. L'asse di rotazione della quarta (ch'è in senso contrario alla terza) ha un'inclinazione costante, ma diversa per i diversi pianeti, su quello della seconda: su l'equatore di questa quarta è infisso il pianeta.

(3) Le sfere diventano, così, 33 (= 26 + 7: ossia, 4 per Giove e per Saturno, 5 per ciascuno degli altri cinque).

(4) I sistemi di Eudosso e di Callippo erano semplici costruzioni geometriche, che lasciavano fuori il problema della causa dei movimenti, e anche in questi riguardavano le sfere di un pianeta indipendentemente da quelle degli altri. Il problema di connettere in un tutto unico e sistematico l'intera serie dei movimenti si presentò, invece, ad A. (il quale fa sua la dottrina delle sfere avanzata da Eudosso, come quella che gli permetteva di stabilire esteriormente all'universo il principio motore di tutto, in opposizione ai Pitagorici che lo volevano collocato nel centro). Ma nel collegamento sorgeva la difficoltà che i movimenti delle sfere superiori disturbavano quelli delle inferiori: di qui l'idea d'intercalare (dopo l'ultima e più interiore sfera di ciascun pianeta, e prima della sfera più esterna del pianeta immediatamente inferiore) un certo numero di nuove sfere, che reagendo (ἀνελίττουσαι) a quelle del pianeta precedente rendano autonomo il movimento del pianeta seguente. E poichè le sfere operano gerarchicamente l'una su l'altra, come non c'è bisogno di un movimento rotatorio in

inverso e riconducano sempre alla stessa posizione la sfera dell'astro immediatamente sottostante: poichè così soltanto è possibile che divenga chiaro tutto relativamente al movimento dei pianeti. Se, dunque, le sfere in cui gli astri si muovono sono 8 per Saturno e Giove, e 25 per gli altri, e le sole di esse che non debbono esser invertite son quelle in cui si muove il pianeta ch'è giù all'ultimo posto, quelle che debbono operare il rivolgimento dei primi due pianeti saranno 6, e 16 quelle dei quattro seguenti: sì che il numero di tutte le sfere, tanto di quelle che muovono in un senso, quanto di quelle che muovono in senso inverso, sarà di 55 (1). Ma, se non si vogliono aggiungere per la luna e pel sole i movimenti che abbiamo ora detto, le sfere saranno 47 (2). Sia, dunque, questo il numero delle sfere, e altrettanti di queste sostanze e principii sensibili (3) dobbiam, quindi, ritenere che siano le sostanze e i principii immobili: che poi

---

senso inverso a quello delle stelle fisse (comune a tutti i pianeti), così non ce n'è bisogno per il cielo della luna, che, essendo l'ultimo, non agisce su altri. V. Schiaparelli, pp. 18-19, 78, 87-88.

(1) In conchiusione, le sfere di Callippo (33) dovrebbero esser raddoppiate; ma nel raddoppiamento non entrano nè quella comune, nè quelle della luna: restano dunque, da aggiungere 3 per Saturno e 3 per Giove, 4 per ciascuno dei quattro seguenti, compreso il sole: ossia altre 22. Lo Schiaparelli (p. 89) fa notare che in questo numero vi sono sei sfere inutili: poichè l'ultima reagente di ciascun pianeta e la prima deferente (com'egli chiama quelle della prima specie) di quello seguente hanno lo stesso moto (delle fisse) e gli stessi poli, onde possono esser surrogate da una sfera unica.

(2) A. ammette che, per un'altra ipotesi (ch'egli non illustra), si possano sottrarre dal conto 8 sfere. Quali? Pare: quelle aggiunte da Callippo per il sole (2), e per la luna (2), più quelle aggiunte da lui al sole (4). Ma, allora, dove va il suo principio della necessità di altrettante sfere reagenti? Ridotti i movimenti del sole e della luna a quelli di Eudosso (3 per ciascuno), quelli del sole (meno uno: 2) ne esigono due reagenti. Se ne dovrebbero, quindi, sottrarre 6, non 8. Antichi e moderni hanno tentate varie vie di spiegazione, non migliori. Sembra, quindi, un errore di calcolo (se pure non è un errore incorso nei mss.).

(3) Sfere, alla l. prec., sono i movimenti; qui le sfere celesti propriamente dette (visibili). La loro materia, infatti, sebbene puramente spaziale, non per questo è puramente intelligibile come quella delle entità matematiche. Essa è l'etere, com'è noto: elemento del tutto diverso dai quattro costituenti la materia pr. detta delle *usie* terrestri (questo è il significato dell'immaterialità in VIII. 4, 5). Onde, per quanto considerati come corpi «divini», i cieli sono sostanze (e principii in quanto cause) che appartengono al genere della realtà sensibile (cfr. 1, 5).

debba esser così necessariamente, lasciamo la decisione ai più forti di noi in astronomia.

Se non è possibile che ci sia un movimento spaziale che 11
non tenda al movimento di un astro, e se, inoltre, si deve
ritenere che la natura di ogni sostanza sottratta al mutamento
e per se stessa partecipe della perfezione ha valore di fine:
nessun'altra natura sarà tale oltre queste, anzi questo dovrà
essere il numero di tali sostanze. Se altre ce ne fossero, esse,
in quanto fini, sarebbero causa di movimenti nello spazio:
ma è impossibile che ci siano altre traslazioni oltre quelle
dei corpi celesti [1]. Questo è ragionevole supporre dalla con- 12
siderazione dei movimenti degli astri. Poichè, se ogni motore
è naturalmente fatto per ciò ch'è mosso, e ogni movimento
appartiene a qualcosa ch'è mosso, nessun movimento avrà
per fine se stesso, nè un altro movimento, ma gli astri. Poichè, se un movimento avesse luogo per un movimento, anche questo dovrebbe aver luogo per qualcos'altro: per cui, essendo impossibile il processo all'infinito, il fine di ogni movimento sarà qualcuno dei corpi divini che si muovono per il cielo.

Che poi ci sia un unico mondo, è evidente. Se, infatti, i 13
mondi fossero molti, come gli uomini, ci sarebbe per ognuno
di essi un principio che sarebbe lo stesso degli altri quanto alla forma, ma numericamente molteplice. Ora, tutto ciò ch'è numericamente molteplice, ha materia. Uno e identico, infatti, è il concetto di una molteplicità, per es., *uomo*, e uno è Socrate [2]. Ma quella pura essenza ch'è la prima, non ha materia, poichè è atto perfetto. Uno, dunque, medesimamente

(1) «Fieri non potest ut ulla sit latio, quae non ad lationem stellae cuiusdam conducat, ullaque natura aut substantia divina otiosa et sine actione esse possit»: Them. (28, 16). Il fine del movimento, poi, da un lato è il mosso, dall'altro il motore (secondo ch'è considerato in chi lo dà, o in chi lo ha).

(2) Socrate è *uno dei molti*, e però, oltre la forma o concetto comune, c'è in lui una materia diversa dagli altri (cfr. VII. 8, 9). Sul rapporto tra l'unità specifica e quella numerica, cfr. III. 4, 14 ss. e 6, 1 ss.; V. 6, 15. Altrove A. tenta di far coincidere l'essenza con l'esistenza nell'atto dell'individuo in generale (VII. 6, 12 e 7, 6; ecc.): chè, in concreto, il τί ἦν εἶναι è sempre un τόδε τι. In Dio, che non è sostanza composta, la questione non ha luogo: la sua forma è attualità pura, onde il pensiero, ch'è la sua essenza, è anche esistenza piena.

pel concetto e pel numero, è il primo motore ch'è immobile (1);
e uno solo, dunque, è quel che da Lui è mosso eternamente
e costantemente; e uno solo, dunque, è il mondo (2).
14 Una tradizione venuta dalla più remota antichità, e tra- 1074 b
smessa ai posteri in veste mitologica, dice che gli astri sono
dèi, e che il divino abbraccia la natura tutta quanta. Tutto
il resto che vi fu messo poi in forma mitica mirava a per-
suader la moltitudine, perchè si avvantaggiasse il rispetto
verso le leggi e il bene comune. Si suol dire che gli dèi han
forma umana, o si fanno simili ad alcuni altri esseri viventi,
e altre cose ancora si aggiungono conformi o simili a queste.
Le quali, se si taglia via tutto ciò che c'è di secondario, e
si ritiene questo solo: che si pensa le prime sostanze esser
divinità, — ben si potranno riguardare come una divina ri-
15 velazione (3). E mentre, verosimilmente, ogni arte e filosofia

---

(1) Come accordare quest'unità di Dio con la molteplicità delle Intelligenze motrici (οὐράνιοι θεοί, li chiama PROCLO nel *Commento al Timeo*, 90 d)? Che in questa sia ancora un riflesso politeistico, non par dubbio: sebbene tale molteplicità abbia una ragione puramente scientifica, chè il movimento impresso dal Primo Motore al primo cielo è troppo uniforme per spiegare la molteplicità e varietà degli altri. Diciamo, piuttosto, che questa è una conseguenza del naturalismo rimasto ancora nel concetto di Dio. Cfr. sul pensiero religioso di A., opp. cit. in n. a 3, 6. Non credo, quindi, che A. avvertisse troppo fortemente la contraddizione di cui parla lo Jaeger (v. n. al principio del cap.), e le difficoltà che antichi e moderni trovano su questo punto. La contraddizione scompare se si pon mente che l'unicità di Dio è qui dimostrata ai fini dell'unicità del cosmo, di cui Egli è il principio primo e, come tale, unico realmente (onde le altre Intelligenze motrici vengono assorbite in esso). Quanto alle difficoltà, penso che esse non siano, in fine, diverse da quelle che A. ha lasciato ai posteri circa il rapporto tra il nous umano e quello divino: il nous è nei cieli, come nell'uomo, un «organo del divino». Mancando il concetto dell'individualità come personalità spirituale, nella mente di A. alla questione del rapporto bastava questa soluzione. E il valore della sostituzione di un'Intelligenza motrice all'anima del corpo celeste è parallelo al riconoscimento della parte preminente che ha il pensiero nella vita dell'uomo: «A ciascuno è ottima e dolcissima la vita che a lui è naturalmente propria: all'uomo, dunque, la vita ch'è secondo il pensiero, dato che l'uomo è soprattutto pensiero» (*Eth. Nic.*, X. 7. 1178 a, 5).

(2) Nel *De Caelo*, I. 8 e 9, è dimostrata l'unicità del mondo con argomenti fisici, ma si nota insieme che «può essere dimostrata anche con argomenti presi dalla prima filosofia» (277 b, 9), come qui.

(3) Per il rispetto che A. ha per le tradizioni religiose, cfr. *De Caelo*, I. 3. 270 b, 5; II. 1. 284 a, e b, 3; *Meteor.*, I. 1. 339 b, 20. Tale era stato anche l'atteg-

fu spesso, per quanto fu possibile agli uomini, ritrovata, sebbene poi di nuovo perduta [1]; queste opinioni, invece, quasi reliquie di un'antica sapienza, si sono mantenute sino ai nostri giorni. E così anche, sebbene sino a questo punto soltanto, son note a noi le credenze dei nosti padri e dei primi sapienti.

Capitolo IX.

In quel che riguarda il pensiero divino non mancano dif- 1
ficoltà [2]. Ch'esso sia la più divina fra quante cose sembrano
divine, è chiaro. Ma qual'è la condizione dell'esser suo che
la fa tale? Qui, gl'imbarazzi. Poichè, se non pensa nulla,
com'è degno di tanta venerazione? La sua condizione sarebbe
come quella di un dormiente [3]. E se pensa, ma il suo pen- 2

---

giamento di Platone (*Cratilo*, 397 c; *Filebo*, 16 c). Cfr. qui I. 3, 14; II. 3, 1; III. 2, 17 e 4, 19 (la critica di A. riguarda qui, come altrove, la «veste mitologica», inadeguata, per lui, al contenuto di verità).

Per A. la natura degli astri è più divina di quella dell'uomo: *Eth. Nic.*, VI. 7. 1141 a, 34.

(1) Per l'idea di questi «ricorsi storici», cfr. *De Caelo*, I. 3. 270 b, 19; *Meteor.*, I. 3. 339 b, 27; *Pol.*, VII. 10. 1329 b, 25. E v. nota a I. 3, 6.

(2) Le difficoltà si aggirano tutte, in questo mirabile capitolo, su l'oggetto del pensiero divino. Poichè: un oggetto deve averlo, chè, altrimenti, sarebbe pensiero di nulla, un non pensiero (§ 1); ma, se ha un oggetto che sia *altro* da sè (§§ 2-4), allora; *a*) la sua attualità dipende da esso, e non è più atto *puro*; *b*) da esso dipende anche il *valore* del suo atto.

La seconda parte (se l'oggetto è *altro*) vien dimostrata, sebbene con poca chiarezza, per entrambi i casi: sia che l'oggetto muti, sia che sia sempre lo stesso. Nel primo caso: *a*) il pensiero divino sarebbe soggetto a mutamento come nell'uomo, e però a stancarsi e interrompersi (a non pensare); *b*) l'oggetto non potrebbe esser degno del pensiero divino in nessun caso, anzi potrebbe esser indegno anche di un pensiero meramente umano, e l'atto perderebbe ogni valore. Nel secondo caso: *a*) l'altro è presupposto, e però è la sua attualità quella che determina l'attualità del pensiero divino, il quale, quindi, sarebbe un atto sorto da una potenza; *b*) sia pur anche l'oggetto più degno del pensiero divino, il valore dell'atto dipenderebbe sempre dal pensato (come nel pensiero del filosofo), non dal pensare.

Le difficoltà che fan capo ad *a*) sorgono dal presupposto del mondo (nella sua molteplicità o unità); quelle che fan capo a *b*), dal presupposto del pensiero umano (che non deriva il suo valore da se stesso).

(3) La scienza come ἕξις è nello scienziato anche quando dorme: cfr. *De An.*, II. 1. 412 a, 26, e nota al lib. V. 20, 1. Per comodità di espressione, qui, dove non c'è distinzione dalla διάνοια, ho tradotto il νοεῖν con *pensare*.

sare dipende da altro che da sè, allora, in quanto non sarebbe più l'atto del pensare quel che costituisce la sostanza sua, ma la potenza, ella non è la sostanza più eccellente. Chè
3 la dignità le viene dal pensare. D'altronde, o la sua sostanza consiste nella potenza del pensare, o nell'atto: che cosa pensa? O pensa, infatti, se stessa, o qualcos'altro. E se altro, o questo è sempre lo stesso, o sempre diverso. E può esser che non faccia nessuna differenza tra il pensare ciò ch'è bello e il pensar quel che càpita? o non ci sono oggetti che sarebbe persino assurdo ch'essa li pensasse? Chiaro è, dunque, ch'essa pensa ciò che v'ha di più divino e degno di onore, e che il suo pensiero non muta: chè il mutamento sarebbe non verso il più, ma verso il meno degno, oltrechè sarebbe già una specie di movimento.

4 In primo luogo, adunque, se non è pensiero in atto, ma potenza di pensare, bisognerebbe dire che la continuità del pensare sarebbe per essa una fatica (1). Poi, ci sarebbe evidentemente qualcos'altro che varrebbe più del pensiero: l'oggetto pensato. Infatti, l'attività del pensare e l'atto del pensiero si troveranno anche in chi pensa all'oggetto più indegno. Ma se questo val meglio non pensarlo (così come certe cose val meglio non vederle che vederle), non è l'atto del pensiero
5 ciò che v'ha di più eccellente. Esso, dunque, se è ciò che v'ha di più perfetto, pensa se stesso, e l'atto del suo pensiero consiste nel pensamento del suo stesso pensare (2).

6 Pure, sembra che la scienza, la sensazione, l'opinione e il ragionamento abbiano per oggetto sempre altro, e se stessi soltanto secondariamente (3). Inoltre, se altro è il pensare e

---

(1) Cfr. IX. 8, 25-26.

(2) Passo celebre: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. È la prima scoperta e definizione della pura autocoscienza.

(3) παρέργῳ: in seconda linea, come cosa che non manca mai, ma non costituisce il carattere principale. Non intenderei, quindi, come un «fortuito tantum et obiter» (Bonitz, p. 517). Piuttosto, come un *sovrappiù*, nel senso del piacere rispetto all'atto (cfr. n. a 7, 6): «quasi accessorium quoddam», dice S. Tom. (2617), «praeter actum principalem», ch'è il pensamento dell'oggetto. Si potrebbe tradurre, forse: *implicitamente*. Per la sensazione, cfr. n. a IV. 5, 27.

altro il pensato, per quale dei due l'Intelligenza divina possiede la perfezione (1)? Chè non è lo stesso l'essere del pensare e l'essere del pensato (2).

1075 a Si può rispondere che in alcuni casi la conoscenza è l'og- 7
getto. Nelle scienze poietiche l'oggetto, astraendo dalla materia, è la realtà stessa dell'essenza pura; in quelle teoretiche esso è il concetto e l'intendere (3). Non essendo, dunque, di-

---

(1) O *beatitudine* (τὸ εὖ).

(2) Le due questioni sono: 1. La necessità, per il conoscere, di un oggetto *altro* dal soggetto pensante: come nell'uomo, che conosce di conoscere, ma soltanto attraverso la conoscenza di altro. — 2. Se anche il pensiero divino è necessario che abbia un oggetto (§ 1), si chiede se la sua perfezione deriva dal pensare (che assorbe in sè l'oggetto, come nel par. prec.), o dal pensato (in cui si risolve il pensare che non sia pensiero di nulla).

La seconda questione non è diversa dalla prima come vuole il Ross (p. 398), che non ne vede la soluzione nel séguito. La prima pone, oscuramente, la necessità per l'autocoscienza di esser coscienza, la seconda quella della coscienza di esser autocoscienza. Oscuramente: chè, se A. avesse visto chiaramente il problema, avrebbe scoperto il concetto dello spirito nel mondo e ricondotto questo al primo principio della sua realtà. Ma neppure posso consentire col Ross che per A. la questione si riducesse press'a poco in questi termini: «Se *A* conosce *B* ed è conosciuto da *C*, si ha ragione di chiedere se è in virtù del suo conoscere, o in virtù del suo esser conosciuto, che *A* ha un valore. Ma, quando *A* conosce se stesso, la questione diventa: è perchè *A* conosce *A*, che *A* ha un valore, ovvero perchè *A* è conosciuto da *A*? E questa è una questione senza senso» (ivi: cfr. Bonitz, p. 517). L'intonazione di tutto il capitolo mostra che A. aveva sospetto della profondità dei problemi che toccava. Un punto invalicabile era per lui la difficoltà di vedere l'*altro* come *sè* e, insieme, il *sè* come *altro*. Il principio della sua logica (e qui è giusto il discorso del Ross) non gli permetteva di vedere che *A* può esser insieme *A* e non-*A*: ossia, in termini concreti, che, se il pensiero è veramente pensiero in quanto è riflessione su se stesso, questo implica che esso, in contrasto col principio che domina la logica oggettivistica, è unità e insieme dualità, identità e opposizione. Egli, invece, sospettato il problema, si acquetò in una soluzione che trasportava il principio di quella logica nel mondo dello spirito, concepito, così, anch'esso come oggetto. La fine di questo paragrafo, infatti, mostra bene che i termini del problema non son più quelli del par. prec.: non è l'atto che riflette su se stesso, ma l'*essere* del pensare e quello del pensato. Ed è, così, aperta la via al pensiero del paragrafo seguente, in cui si dice che per le cose incorporee (immateriali) pensiero e realtà coincidono, sì che l'alterità si riduce all'identità (in quelle corporee l'alterità resta alterità). O, dunque, autocoscienza astratta e vuota (cfr., ora, il prec. «pensamento del suo stesso pensare»); o coscienza concreta e piena, ma inesplicabile (chè l'autocoscienza è un παρέργῳ).

(3) Le scienze teoretiche han per oggetto, platonicamente, l'incorporeo: non c'è una materia, come in quelle poietiche, da cui astrarre. Nota il λόγος e la νόησις fatti, qui, equivalenti.

verso il pensato dal pensare per quante cose non hanno materia, essi saranno lo stesso, e unico sarà l'atto divino del pensare e del pensato (1).

8 Pure, resta una questione: se il pensato è un pensiero complesso, l'atto non muterebbe passando da una parte all'altra dell'insieme? O non è da dire piuttosto che tutto ciò
9 ch'è immateriale è indivisibile (2)? Quale è talora la condizione dell'intelligenza umana, ossia di quella che versa intorno alle cose composte, la quale non trova il suo benestare in questo o quel particolare, ma l'ottimo lo trova soltanto in qualcosa che sia il tutto, il quale è qualcosa di diverso dalle parti (3), — tale è per tutta l'eternità l'atto divino del pensiero pensante se stesso.

Capitolo X.

1 Bisogna anche esaminare in qual modo il bene e l'ottimo appartiene alla natura dell'universo: come qualcosa di separato e di esistente per sè, o come l'ordine delle sue parti stesse? O non piuttosto in entrambi i modi, come in un eser-

---

(1) καὶ ἡ νόησις τοῦ νοουμένου (con la volg., inv. di τῷ νοουμένῳ) μία: l'atto d'intendere (sè) sarà una cosa sola con quello d'intendere il suo oggetto. Cfr. S. Tom. (2620): «Et sic una est intelligentia intellecti tantum, et non est aliud intelligentia intellecti, et aliud intelligentia intelligentiae».

(2) Come altrove, la forma interrogativa sta per la risposta affermativa. L'ἀδιαίρετον equivale al μία (v. nota prec.). Il pensiero di questi due ultimi paragrafi svolge ancora quello del par. prec. (7). Dir che, per l'incorporeo, pensiero e realtà s'identificano, non basta: il pensiero di Dio sarebbe ancora come quello del filosofo. Si dànno, ora, qui due differenze: l'*unità* (§ 8) e la *totalità* (§ 9). Per l'unità, cfr. VI. 4 e IX. 10. Dio la coglie immediatamente.

(3) Altri interpretano diversamente. Il Ross, ad es., intende: «Come è in un certo tempo la ragione umana, anzi, più in generale, quella degli esseri composti (di materia e forma), la quale non trova il suo bene [τὸ εὖ] in questo o in quello [in questo o quel tempo; ovvero, in questa o quella particolare attività: il R. lascia indeciso], ma in un intero [tempo, o attività di vita organizzata], poichè esso (bene) è differente da lui stesso — tale è il divino pensiero di sè per tutta l'eternità». Mi sembra troppo faticoso. Intendo: solo il pensiero divino coglie e possiede per tutta l'eternità quella verità ch'è unità e insieme totalità (dell'intelligibile, ch'è anche la verità delle cose composte).

cito? Il bene di un esercito, infatti, consiste insieme nell'ordine e nel comandante: in questo, anzi, più ancora che in quello, chè non l'ordine fa il buon comandante, ma questo fa quello (1).

Tutto nell'universo è ordinato in un certo modo, ma questo non è lo stesso per tutti gli esseri, per i pesci e per gli uccelli e per le piante, ed essi non stanno nell'universo così come se l'uno non avesse nessun rapporto con l'altro: al contrario, un rapporto c'è, e tutti conspirano a un unico fine. Nello stesso modo in una casa agli uomini liberi non è punto permesso di far quel che a loro pare e piace, anzi tutte le loro occupazioni, o almeno la maggior parte, vi sono regolate; gli schiavi, invece, e le bestie contribuiscono poco al fine comune, e fanno per lo più quel che càpita: chè tale è il principio costituente la natura di ciascuno (2). L'esempio dice che tutti gli esseri tendono necessariamente a distinguersi e c'è, similmente, qualcos'altro, di cui tutti partecipano per il bene totale.

(Margin numbers: line "Tutto nell'universo..." 2; line "fine. Nello stesso modo..." 3)

Noi non dobbiamo ignorare a quali conseguenze impossibili o assurde vanno incontro coloro che insegnano diversamente; e quali sono le dottrine di quei che parlano più sottilmente, e quali di esse presentano le difficoltà minori (3).

(1) Dio è al di là del movimento, e, in quanto pura autocoscienza, al di là del mondo. In quanto causa finale, si fa *anche* immanente. Nell'uomo, similmente, c'è l'aspirazione al bene (l'oressi), ma questa sarebbe vana, se non fosse illuminata e guidata dal *nous*.

(2) Anche Platone nel *Timeo* esordisce ricordando la *Repubblica*, e la sua concezione dell'ordinamento cosmico vuol essere un'applicazione e insieme un ampliamento di quel bene ideale, organizzato in un sistema di fini, ch'egli aveva descritto nello Stato. Nota in A. l'accento su la diversità, oltre che su l'identità, e l'esempio preso dalla famiglia. — Intendo il διακριθῆναι, che segue, come un *distinguersi*, similmente allo Schwegler (p. 289).

(3) Comincia con questo paragrafo una sezione di carattere storico-critico, simile alla trattazione del lib. I, ma soltanto in abbozzo. Là le dottrine dei predecessori venivano prese in esame in rapporto a quella (aristotelica) delle quattro specie di causalità nel mondo della natura; qui, vengono considerate in rapporto al concetto della causalità esposto in questo libro (la causa materiale e quella formale, sdoppiata in forma e privazione; la causa motrice, identificata con la formale quando è intrinseca, ma distinta da essa, anche, e dipendente da una causa motrice prima, ch'è immota, e implicante, — come ora, dopo la questione su l'immanenza o trascendenza del bene, §§ 1-3, è divenuto esplicito, — quella finale: cfr. nota a 4, 6).

5 Tutti son d'accordo nel far venire tutte le cose da contrari: ma nè *tutte le cose* nè *da contrari* è detto bene. Neppure dove i contrari han luogo realmente (1) non dicono come da essi possan le cose venire: chè i contrari non agiscono l'uno su l'altro. Per noi la difficoltà vien risolta del tutto ragionevolmente con la posizione di un terzo termine (2).

6 Alcuni fanno della materia uno dei due contrari: ad esempio, quei (3) che contrappongono il disuguale all'uguale, il molteplice all'Uno. Anche questa difficoltà si risolve nello stesso modo: chè la materia, essendo unica, non è contraria a niente.
7 Inoltre, tutte le cose, tranne l'Uno, parteciperebbero del male (4), poichè il male sarebbe per se stesso uno dei due elementi. Per altri (5), il bene e il male non sono neppure principii: e sì che il bene è, se altro mai, principio in tutte le cose! I primi, intanto, affermano bensì che il bene
è principio, ma non dicono poi come esso sia tale, se come 1075 b
fine, o causa motrice, o come forma (6).

8 Anche la dottrina di Empedocle è insostenibile. Egli fa che il bene sia l'Amicizia, la quale poi è un principio, insieme, motore, perchè raduna le cose, e materiale, perchè fa parte del miscuglio (7). Ma se anche a uno stesso essere si può attribuire di esser principio e quanto alla materia e quanto al movimento, l'esser suo, tuttavia, non è lo stesso per entrambi i rispetti. Per quale, dunque, l'Amicizia è principio del bene?

---

(1) Chè nelle sostanze eterne la contrarietà non ha luogo.

(2) Del sostrato. Forse, la critica, in questo punto, riguarda specialmente la dottrina eraclitea: cfr. IV. 5, 4-5 e 12-18.

(3) Platonici: cfr. XIV. 1, 3. «La materia non è un contrario della forma, chè, anzi, è unita a essa: il contrario della forma è la privazione»: Aless. (717, 25). — *Essendo unica*: identica per i contrari (nello stesso genere).

(4) Cfr. XIV. 4, 10-11. Dal male e dalla corruzione sono esenti i cieli e l'Intelligenza.

(5) Speusippo e i Pitagorici ricordati nel cap. 7, 11. E v. la discussione in XIV. 4, 3 ss.

(6) Cfr. I. 7, 5, dove insieme ai Platonici son ricordati Empedocle (cfr. I. 4, 4) ed Anassagora, dei quali qui si parla nei §§ 8-9.

(7) Cfr. cap. 2, 4; e III. 1, 15; XIV. 4, 4. Per la critica che segue, v. nota a I. 3, 27.

Nè è meno inaccettabile che l'Odio sia incorruttibile: chè esso è per sè la natura del male (1).

Anassagora fa del bene un principio motore, perchè l'in- 9
telligenza è per lui causa del movimento, ma essa muove in vista di un fine, sì che questo sarebbe, dunque, qualcosa di diverso da essa, a meno che non s'intenda come noi, che diciamo esser l'arte medica in certo senso la salute stessa (2). Nè è da approvare il non aver posto al bene e all'intelligenza il loro contrario (3).

Nessuno di coloro che ammettono i contrari sa poi far di 10
essi il debito uso: a meno che uno non li aiuti a mettersi d'accordo con se stessi. E nessuno dice perchè, mentre fa derivare tutte le cose dagli stessi principii, alcune poi siano corruttibili, altre incorruttibili (4). Inoltre: alcuni fan venire tutte le cose dal non-essere; altri, per non esser costretti a questo, dicono che tutte costituiscono una cosa sola. Ag- 11
giungi che nessuno dice perchè dev'esserci sempre il divenire (5), e qual'è la causa di esso. E coloro che pongono due principii dovrebbero ben porne un altro a quelli superiore (6), e un tal principio superiore dovrebbero porre anche i sostenitori delle Idee. Per qual ragione, infatti, vennero a partecipare o partecipano di esse le cose sensibili? Per gli 12

---

(1) Incorruttibili sono le cose che, o non avendo materia affatto (il divino), o non avendo materia terrestre (i cieli), hanno la natura stessa del bene. Cfr. IX. 9, 1-3.

(2) Cfr. 4, 8 (e nota, ivi, a § 6).

(3) A. in I. 8, 10 e 14 è più favorevole ad Anassagora su questo punto: cfr., anzi, I. 6, 16. Il contrario, qui, è la privazione della forma (ch'è ciò che nelle cose è buono e intelligibile). Si parla, infatti, del mondo sensibile: non del Bene e del Nous, come principio primo «separato», al quale, come A. stesso dice poco dopo, niente è contrario. Credo che, così, si eviti la contraddizione notata dal Bonitz (p. 522).

(4) Cfr III. 4, 17 ss. (quest. 10a). Per gli *altri* enumerati dopo, cfr., in questo libro, 7, 1 (e n. a 6, 9); e per gli Eleati: I. 5, 12. Per l'aiuto «a mettersi d'accordo con se stessi», cfr., per Anassagora, loc. cit.; per Empedocle, I. 4, 4 e 10, 3.

(5) Della sua eternità e necessità si trattò nel cap. 6.

(6) Il Motore immoto. L'osservazione è generale; in particolare tocca i Platonici (quelli che ammettevano ancora l'esistenza delle idee, non Speusippo e i suoi seguaci).

altri (¹), poi, dovrebbe esserci un contrario anche alla sapienza, cioè alla scienza più degna di onore: non così per noi, pei quali niente è contrario al principio primo. Tutti i contrari, infatti, hanno materia e in potenza sono identici: onde l'ignoranza è contraria al suo contrario in cui passa; ma al principio primo nulla è contrario (²).

13 E se non ci fosse nient'altro che il mondo sensibile, non esisterà principio alcuno, nè ordine, nè divenire, nè armonia celeste, ma un principio deriverà sempre da un altro principio: così come nella dottrina dei teologi e di tutti i fisici (³).

14 D'altronde, neppure se esistessero le Idee e i numeri, sarebbero questi causa di nulla: per lo meno, non sono causa del movimento. Inoltre: come da ciò che non ha grandezza verrà la grandezza e la continuità? Poichè il numero non produrrà mai il continuo, nè come causa motrice nè come forma. E si badi che dei contrari nessuno sarebbe tale da poter produrre e muovere: poichè potrebbe non esserci. E poichè il loro fare vien dopo la potenza, non ci sarebbero

---

(1) Quelli che pongono due soli principii, o, questi, contrari. Qui si scambiano come equivalenti l'oggetto e la scienza di esso, onde dovrebb'esserci un contrario anche alla sapienza, i. e. alla scienza divina, o del divino (cfr. I. 2, 20).

(2) Al principio primo, ch'è atto puro e realtà perfetta, nulla è contrario: chè i contrari appartengono al mondo del divenire, dove un contrario (la cosa che ha tale qualità) passa nel contrario. Questo passaggio avviene anche nel sapere che riguarda le cose mutevoli, il quale «ora è scienza e ora è ignoranza» (VII. 15, 2); laddove il nous è principio di verità sottratta a ogni forma di movimento.

Questo paragrafo è difficoltoso per tutti gl'interpreti; specialmente l'inciso ἡ δὲ ἐναντία ἄγνοια εἰς τὸ ἐναντίον, ch'io ho inteso nel senso su spiegato. Il passo IX. 10, 7, cit. dal Bonitz (p. 524), parla d'ignoranza in altro senso (non di quella ch'è propria della dialettica delle opinioni, o del sapere in quanto processo, ma di quella che, piuttosto, si può pensare sottintesa qui, dove all'intelligenza non si oppone altro che la sua mancanza assoluta). Il Ross interpreta: «L'ignoranza ch'è opposta a una conoscenza porta a un oggetto opposto all'oggetto della conoscenza». Ch'è letteralmente giusto; ma la distinzione dell'ignoranza (e della conoscenza) dal suo oggetto, e l'asserito passare da quella a questo, non paiono qui far al caso. Fuori strada, P. Eusebietti, in *Archiv f. Gesch. d. Philos.*, XXII (1909), pp. 548 ss.

(3) Cfr. 6. 5; e III. 4, 5-9; XI. 2, 3. Il principio, vero e proprio, è quello primo (il Motore immoto), causa prima dell'ordine e del movimento. Esso è in atto senza potenza, onde non rimanda ad altro principio.

esseri eterni. Invece, ci sono. C'è, dunque, qualcosa, in queste dottrine, da respingere: che cosa, e come, l'abbiamo detto (1). Inoltre, per qual via i numeri formino unità, e così 15
l'anima e il corpo, o in generale la forma e la cosa, nessuno ne dice nulla. E non lo potrebbe neppure, a meno che uno non dica come noi che quell'unità la fa la causa motrice (2).

Quelli, poi, che pongono per principio il numero matema- 16
tico, e seguitano a questo modo mettendo sempre una sostanza
1076 a accanto a un'altra, e di ognuna postulando principii diversi, costoro (3) della sostanza dell'universo fanno un complesso di episodi (chè una sostanza, o sia o non sia, non conferisce nulla all'essere dell'altra) e riescono a una molteplicità di principii. Ma l'universo non vuol essere governato malamente:

Non è buono il comando di molti: unico sia il comandante (4).

---

(1) Cap. 6, 4 (che la potenza non è prima dell'atto). Per quel che precede in questo paragrafo, cfr. I. 9, 9 ss. (le idee e i numeri non sono causa di movimento); III. 4, 41-42, e XIII. 8, 11 (dall'inesteso non può derivare l'esteso).

(2) Cfr. VIII. 3, 10, e 6, 5 (la causa motrice fa passare la potenza all'atto, e fonda, così, l'unità del sinolo).

(3) I seguaci di Speusippo: cfr. VII. 2, 6; XIV. 3, 7 (dove pure si osserva che la natura non è «una serie di episodi, come una cattiva tragedia»).

(4) *Iliade*, II, 204. Si ha qui, dice lo Schwegler (p. 296), l'espressione più decisiva del monoteismo, al quale A. tendeva. D'altra parte, il Ross (II, 405) fa considerare che, oltre Dio, c'è la materia, sebbene la storia del mondo non si spieghi senza l'aspirazione di esso a Dio; e che ci sono, inoltre, le Intelligenze motrici, la cui relazione a Dio A. non ha chiarita.

LIBRO DECIMOTERZO

Capitolo I.

1 Quale sia, dunque, la sostanza delle cose sensibili, s'è detto: della materia, dove s'è trattato di fisica (1); poi, della sostanza in quanto all'atto.

2 E poichè c'è questione se oltre le sostanze sensibili ce ne sia, o no, qualcuna immobile ed eterna; e se c'è, quale sia: bisogna che consideriamo, prima, quel che han detto gli altri, affinchè, se qualcosa han detto non bene, non cadiamo negli stessi errori; e se, invece, qualche opinione condivideremo con essi, non vogliamo per parte nostra di ciò dolerci: chè uno ha da rallegrarsi se parla più bellamente, o non peggio degli altri.

3 Le opinioni, intorno a ciò, son due (2): alcuni dicono che sostanze sono gli oggetti della matematica, ad es., i numeri, le linee, e simili cose; altri, a lor volta, pongono come sostanze le idee. Ci sono alcuni, poi, che di queste cose, delle

---

(1) *Phys.*, I. 6-9. *Della sostanza in quanto all'atto* (per il lato, cioè, formale e attuale) si parla nei libri VII-IX. Parrebbe, quindi, il presente libro (sino a 9, 17: v. nota a 9, 18) posteriore a questi.

(2) Le due opinioni fan capo originariamente l'una alla scuola pitagorica, l'altra alla platonica. Poi, vengono le complicazioni (a queste è propriamente dedicata quest'ultima parte della metafisica). Comincia Platone stesso col dare alle idee caratteri e rapporti matematici; seguono i suoi scolari col distinguere il significato strettamente matematico del numero da quello ideale conferitogli dal maestro. Questi vengono divisi da A. in tre gruppi, a seconda che vogliono reale la distinzione, o no, ovvero dicono esistere soltanto il numero matematico. Di quest'ultimo gruppo (par certo) il capo era Speusippo; gli altri due fan capo, l'uno, a Platone; l'altro, sembra, a Senocrate.

idee e dei numeri matematici, fanno due generi diversi; altri pensano esser unica la natura di entrambi; alcuni altri, poi, dicono che soltanto gli oggetti della matematica sono sostanze.
Si comincerà, dunque, dalla discussione intorno agli oggetti 4
della matematica, non aggiungendo ad essi nessun'altra natura: cioè, se essi siano, o no, idee, e se siano principii e sostanze degli enti, o no. Tratteremo di essi soltanto in quanto oggetti della matematica, per stabilire se esistono o non esi-
stono, e, se esistono, come esistono. — Parleremo, poi, sepa- 5
ratamente, delle idee considerate semplicemente in se stesse e per quanto fa d'uopo: chè il grosso della questione fu più
volte esposto anche negli scritti essoterici (1). — Dovremo, in 6
fine, affrontare più ampiamente la questione su accennata (2): se, cioè, le sostanze e i principii degli enti sono numeri e idee. E sarà, questa, la terza questione che resta, dopo quella delle idee.

Di necessità, se gli oggetti della matematica esistono, o 7
esistono nelle cose sensibili (come alcuni affermano), ovvero separatamente da queste (così, anche, dicono alcuni). Se, poi, non esistono nè nell'uno nè nell'altro modo, bisognerà dire che o non hanno esistenza affatto, o l'hanno in un altro modo: nel qual caso il punto da chiarire sarà, non quello dell'esistenza, ma del loro modo di esistere.

---

(1) Che cosa intenda A. per «scritti essoterici» non è ancora ben chiaro. L'opinione già del Bernays, che si accenni ai Dialoghi di A., è stata recentemente ripresa dallo Jaeger, e allargata agli scritti aristotelici del primo periodo (più platonico: qui si alluderebbe al Περὶ φιλοσοφίας); l'altra opinione è quella più tradizionale, per cui scritti essoterici, in opposizione a quelli acroamatici, sarebbero gli scritti originariamente destinati al pubblico; altri intendono, non di libri, ma di argomenti, o discussioni, *estranei* alla scuola peripatetica; altri, altrimenti ancora. Cfr. Zeller, II. 2 (4ª ediz.), pp. 112 ss.; Diels, in «Sitz. d. Berl. Akad.» 1883, pp. 477 ss.; Hamelin, *Le Syst. d'A.*, pp. 50 ss.; Jaeger, *Arist.*, pp. 257 ss.; Ross, a q. l.

(2) Nel § 4: sarà, così, allargata e approfondita anche la questione insieme dei numeri e delle idee, di cui tratterà prima prescindendo dalla questione che affronterà nella parte terza. Le due parti precedenti sono introduttorie a questa, che più importa in questo libro, dove A. più che contro Platone polemizza contro i rappresentanti dell'Accademia, già suoi compagni, ed ora avversari della sua scuola, ch'egli, probabilmente, ha già fondata in Atene (335-34). Di essi, Speusippo e Senocrate (succeduto a lui nel 339-38) sono in prima linea.

Capitolo II.

1 Che, dunque, gli oggetti matematici non è possibile esistano nelle cose sensibili; e insieme che il ragionamento di chi sostiene ciò è puramente fantastico, — s'è mostrato già nel libro delle aporie (1), perchè è impossibile che due solidi 1076 b
siano nello stesso luogo; e anche perchè con lo stesso ragionamento si dovrebbe ammettere che anche le altre potenze e nature (2) si trovano nelle cose sensibili, e nessuna esista
2 separatamente. Di ciò s'è parlato innanzi. — Qui si aggiunga che manifestamente sarebbe impossibile dividere qualsiasi corpo: bisognerebbe, infatti, dividerlo in piani, e dividere il piano in linee, la linea in punti. Ma, se il punto è indivi-
3 sibile, tale è anche la linea, e come questa il resto. Che differenza, infatti, c'è tra il dire che quelle sensibili sono nature di tal fatta; e dire che non esse, ma di tal fatta sono le nature che sono in esse? Il risultato è lo stesso: dividendo quelle sensibili, verran divise anche quelle nature (3); e se queste sono indivisibili, indivisibili sono anche quelle sensibili.
4 Ma neppure, poi, è possibile che esistano separatamente tali nature. Se esistessero solidi oltre quelli sensibili, separati, altri da essi e prima di essi, è chiaro che anche oltre i piani dovrebbero esisterne altri separati; e così per le linee e i punti: chè il discorso è lo stesso. — Non solo. Ma, daccapo,

---

(1) Cfr. III. 2, 23-26. Si tenga presente che per costoro esiste una φύσις ἀφωρισμένη (1077 b, 26: cap. 3, 2) della realtà matematica, la quale alcuni pongono ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, altri κεχωρισμένη; e, oltre questa, ci sono le idee. (Qui si prescinde dalla diversità di vedute de' Platonici, di cui al § 3 del cap. prec.: si fa, invece, questione soltanto del modo di concepire l'esistenza degli oggetti matematici).

(2) Sono, queste, le specie, o idee, come si vede da III. 2. 998 a, 12 (§23).

(3) Carattere del corpo fisico è la divisibilità: il corpo (diciam così) matematico, occupando lo stesso spazio, si dovrebbe, anch'esso, dividere e scomporre in parti ed elementi sempre minori e più semplici: anche il punto. Non si scordi che costoro considerano le figure geometriche come già in atto nel corpo fisico, — pur mantenendo la distinzione, in quanto quelle sono perfette, regolari e definibili. Per A. sono soltanto in potenza nel corpo fisico (III. 5, 7-10); e d'altra parte, la pensabilità attuale di esse è opera del pensiero (IX. 9, 4-6).

oltre i piani le linee e i punti del solido matematico ne dovrebbero esister altri separatamente: poichè il semplice è prima del composto; e se prima dei corpi sensibili sono quelli non sensibili, parimenti anche prima dei piani che si trovano nei solidi non soggetti al movimento (1) debbono esistere quelli che sono per se stessi. Sì che questi piani e linee sarebbero altri da quelli che compongono i solidi separati: quelli esistono insieme ai solidi matematici, questi son prima dei solidi matematici. — Ma, daccapo, questi piani avranno linee, delle quali sarà necessario che esistano prima altre linee e altri punti, per la stessa ragione. E prima dei punti di queste linee che son prime, bisognerà che esistano altri punti, dei quali altri non sian prima. Si genera, così, un ammucchiamento assurdo: chè di solidi ci sarà un solo genere oltre quelli sensibili; ma di piani, oltre quelli sensibili, ci saranno tre generi: quelli che sono oltre i piani sensibili, quelli che si trovano nei solidi matematici, e quelli che sono oltre questi ultimi (2); e di linee ce ne saranno quattro generi, e cinque di punti.

E intorno a quali di questi verseranno le scienze matematiche? Non intorno ai piani linee e punti che si trovano nel solido non soggetto al movimento: chè la scienza versa sempre intorno a ciò ch'è prima.

Il ragionamento si può ripetere per i numeri: oltre i punti singoli ci saranno altre unità, sia per le cose singolari sensibili, sia per quelle intelligibili (3): sì che infiniti saranno i generi dei numeri matematici.

---

(1) Non soggetti al movimento perchè matematici. Il ragionamento di A. è chiaro: realizzando gli elementi intelligibili (matematici) delle cose, costoro, come pongono reale il solido matematico oltre quello sensibile, debbono porre reali gli elementi del solido matematico stesso, da cui questo si genera (il piano); e così la linea per il piano, il punto per la linea: tutti, di volta in volta, uno fuori dell'altro.

(2) Il primo fa tutt'uno col solido, il secondo è in esso come suo elemento generatore, il terzo è separato da esso. La priorità logica si alterna con quella reale.

(3) Il punto (del quale s'è visto che dovrebbero esserci cinque generi) ha una θέσιν (V. 6. 1016 b, 30: § 14): presuppone, dunque, l'uno aritmetico (ἄθετος). Poi, c'è l'uno-individuo, ne' vari generi di cose sensibili o intelligibili, che, anch'esso, presuppone l'uno matematico. Di questo, e dei conseguenti numeri, ci saranno, dunque, molti (infiniti) generi.

6 Inoltre: come potremo risolvere le questioni incontrate anche nel libro delle Aporie (1)? Gli oggetti dell'astronomia 1077 a saranno oltre quelli sensibili, similmente a quelli della geometria. Ma com'è possibile che esistano in questo modo un cielo e le sue parti, e ogni altra cosa in movimento? — Dicasi lo stesso per l'ottica e l'armonica: ci dovrebbero essere una voce e una vista oltre quelle sensibili e singolari. Ma, allora, lo stesso dovrebb'essere per le altre sensazioni e per gli altri sensibili. Perchè, infatti, per questi oggetti dei sensi, piuttosto che per quelli? Se così è, come per le sensazioni si dovrà dir lo stesso degli animali.

7 Inoltre, i matematici rappresentano (2), oltre queste sostanze, alcuni principii universali: questi formeranno, dunque, un'altra sostanza, la quale sarà anch'essa intermedia, e, non essendo nè numero nè punti nè grandezza nè tempo, esisterà separatamente dalle idee e da quegli oggetti intermedi. Se questo è impossibile, è chiaro che anche quegli oggetti è impossibile che esistano separatamente dai sensibili.

8 E chi pone così gli oggetti matematici, come nature esistenti separatamente, si troverà a sostenere il contrario della verità e del modo usuale di giudicare: poichè sostanze così fatte dovrebber esser prima delle grandezze sensibili, e tuttavia in realtà sono posteriori: come l'inanimato in confronto di ciò ch'è animato, così una grandezza imperfetta vien prima per generazione, ma in riguardo alla sostanza vien dopo (3).

9 Poi, in grazia di che, e quando le grandezze matematiche avranno unità? Le cose di quaggiù l'hanno per l'anima, o

---

(1) Così, per quel che segue, anche in III. 2. 18-22. Per questi sensibili intermedi ci dovrebbero esser sensazioni ed esseri senzienti intermedi.

(2) γράφεται, che Alessandro interpreta come δείκνυται: c'è l'idea, anche, mi sembra, della descrizione pratica. Per la matematica generale, oltre l'aritmetica e la geometria, e le altre parti più vicine alla fisica, v. IV. 2, 7; VI. 1, 7. «La dottrina di Eudosso su le proporzioni, conservata nel lib. V degli *Elementi* di Euclide, è il miglior esempio di questa matematica generale» (Ross, a q. l.).

(3) La grandezza sensibile è prima per natura (*riguardo alla sostanza*) di quella meramente matematica, perchè ha la pienezza (perfezione) dell'essere concreto. Per la generazione, v. § 10.

per una parte dell'anima, o in grazia di altro principio conveniente. Se no, son un molteplice che si disgrega. Qual'è la causa, dunque, per cui quegli oggetti divisibili e forniti di quantità hanno unità e stanno insieme?

Inoltre, si guardi a quel che avviene nelle generazioni: 10
una cosa si produce prima in lunghezza, poi in larghezza, infine in profondità, ed ha, così, la sua perfezione. Se, dunque, quel che per generazione è posteriore per la sostanza è prima, il corpo sarà prima del piano e della lunghezza, e tanto più perfetto e intero in quanto animato (1). Ma una linea o un piano come posson esser animati? Pensar ciò è andar di là da ogni nostra esperienza.

Aggiungasi che il corpo è una sostanza determinata (2) in 11
quanto ha in certo modo la perfezione. Ma le linee come posson esser sostanze? Esse non lo sono nè per la forma e figura, come potrebb'esser ad es. l'anima, nè per la materia come il corpo: chè non c'è nulla che si vegga poter constare di linee piani e punti, e tuttavia, se fossero una specie di sostanza materiale, si dovrebbe vedere che ciò può accadere.

1077 b Siano, dunque, tali cose prima per la nozione. Ma non 12
tutto ciò ch'è prima rispetto alla nozione, è prima anche rispetto alla sostanza. Per la sostanza è prima tutto ciò che separato dal resto seguita ad esistere: per la nozione, ciò dalla cui nozione risulta composta altra nozione. Questi due rispetti

---

(1) « L'accrescimento, e il movimento in generale, avviene prima in lunghezza, poi in larghezza, poi in profondità, e si compie come corpo semplicemente; e acquistando anche qualità si compie come corpo fisico. Per cui, se ciò ch'è dopo per generazione, è prima per natura, sarà prima per natura il corpo che non il piano e la linea, e dei corpi sarà prima quello sensibile, e di questo prima quello animato »: Aless. 731, 16. Si tratta, dunque, di gradi crescenti in compiutezza del divenire corporeo. Nota che il processo di generazione dell'esteso (che può essere inteso anche come produzione: noi dal punto moviamo alla linea, da questa al piano, ecc.), per sè astratto (dal più semplice al più complesso), è qui considerato come un processo di generazione naturale: cfr. § 8, dove si pone la premessa che il discorso vale per chi (come i Platonici) considera gli oggetti matematici come nature esistenti separatamente.

(2) τις, individuata (cfr. Schwegler, p. 302). Alessandro, invece, e con lui il Bonitz e il Ross, intendono τὸ σῶμα come il solido (e quindi: « il solido è una specie di sostanza »).

non coincidono, dunque. In vero, se le affezioni non esistono fuori delle sostanze, per es., moto o bianchezza, la bianchezza è prima dell'uomo bianco secondo la nozione [1], ma non secondo la sostanza: poichè non può esistere separatamente, ma è sempre insieme al concreto: concreto dico l'uomo ch'è bianco. Conchiudendo, è manifesto che nè è prima quel che dicesi per astrazione, nè è dopo quel che dicesi per aggiunzione: per aggiunzione a *bianco* si dice, infatti, *uomo bianco*.

13 Si può, dunque, ritenere dimostrato che gli oggetti matematici non sono sostanze a maggior titolo dei corpi, nè son prima in realtà delle cose sensibili, ma soltanto discorsivamente, nè possono esistere separatamente in niun modo. E poichè neppure può darsi che esistano nelle cose sensibili, è manifesto che o non esistono affatto, ovvero soltanto in certo senso, e però non semplicemente: poichè esistere si dice in molti sensi.

Capitolo III.

1 A quel modo che i principii universali della matematica non riguardano oggetti che esistano separatamente dalle grandezze e dai numeri, ma proprio le grandezze e i numeri, non in quanto, tuttavia, siano cose tali che abbiano una grandezza o si possano far in parti [2]; è chiaro che anche intorno alle grandezze sensibili si possono fare discorsi e dimostrazioni,

(1) λόγος qui ha valore discorsivo, sebbene, in quanto concetto del reale, possa anche *coincidere* con la costituzione e genesi delle cose. — In opposizione all'ἀφαίρεσις (astrazione; lett.: sottrazione) piacerebbe tradurre la πρόσθεσις come *apposizione*: ma l'esempio (lett.: «il bianco uomo») mostra che si tratta di un'aggiunta verbale (ho la nozione *il bianco*: aggiungo *uomo*: non per ciò, in realtà, *uomo* è dopo *il bianco*). In conchiusione, la sostanza è prima delle altre categorie, anche se queste si posson considerare in astratto prima del composto. Così, la quantità, ch'è oggetto della matematica.

(2) Preferirei intendere per soggetto gli oggetti della matematica generale. Se, invece, il soggetto è «le grandezze e i numeri», A. dice, forse, che la matematica generale, trattando di puri rapporti quantitativi (es.: sottraendo quantità uguali da quantità uguali, i resti son pure uguali), prescinde dalla distinzione del geometrico dall'aritmetico.

non in quanto sensibili, ma in quanto grandezze così e così determinate. Poichè, come si può parlare ampiamente delle 2
cose in quanto sono in movimento, soltanto, indipendentemente da ciò che ciascuna di esse è e dalle loro proprietà, e non è necessario per questo che esista qualcosa che si muova separatamente dalle cose sensibili, o ch'essa si trovi negli oggetti come una natura particolare e determinata (1); così anche delle cose in movimento si potran dare discorsi e scienze, non in quanto in movimento, ma in quanto sono corpi soltanto, e poi in quanto sono soltanto piani, e soltanto lunghezze, e in quanto sono divisibili, o in quanto son indivisibili e pur hanno una situazione, o in quanto sono indivisibili soltanto (2).

Sicchè, come risponde semplicemente a verità il dire, non 3
solo che ci sono cose separabili, ma che c'è anche ciò che non è separabile, per es., esser in movimento, così anche è assolutamente vero il dire che gli oggetti matematici esistono ed hanno quelle proprietà che a loro si attribuiscono.
E come è semplicemente vero l'affermare anche delle altre 4
scienze ch'esse riguardano ciò ch'è loro oggetto, e non quello che si può accompagnare a esso (per es., se si tratta della salute, non si considera la bianchezza, se pure chi è sano è
1078 a bianco), ma quello ch'è l'oggetto particolare di ciascuna (3), il sano se si tratta della salute, l'uomo se si tratta dell'uomo; così anche per la geometria. Non per questo che gli oggetti della matematica si trovano ad essere sensibili, questi vengono considerati in quanto sensibili: le scienze matematiche non riguardano i sensibili, nè, tuttavia, altre cose separate da questi. Le cose hanno per se stesse molte proprietà, in quanto a loro appartiene l'una o l'altra di esse: ci sono, poniamo,

(1) Cfr. XI. 9, 2 e 12, 2.

(2) Le cose, dunque, posson esser considerate da un p. d. v. meccanico, geometrico, aritmetico, in una serie crescente di astrazioni: «l'ultimo passo lo fa il metafisico che astrae da tutto, sino al puro essere» (Schwegler, a q. l.: non, tuttavia, per l'essere in quanto essere: chè questo non è il risultato di un processo di astrazioni).

(3) οὗ ἐστιν ἑκάστη (Aless. e Bekker).

qualità peculiari dell'animale in quanto è maschio, e in quanto è femmina, sebbene non esista un esser maschio o femmina separatamente dagli animali. Ora, così sarà anche di ciò ch'è peculiare dei corpi in quanto sono lunghezze e piani soltanto.

5 E quanto più l'oggetto di una scienza è primo per concetto e semplice, tanto più ha di rigore: chè si può trattar rigorosamente solo ciò ch'è semplice, e però ciò ch'è senza grandezza più di ciò che ha grandezza. Se si astrae dal movimento, il rigore è massimo; se, invece, si considera il movimento, sarà più rigorosa la scienza di quello ch'è il primo, come quello ch'è il più semplice, e di questo il più semplice
6 è quello uniforme (1). — Dicasi lo stesso per l'armonica e per l'ottica: nessuna di queste considera il suo oggetto in quanto vista o voce, ma in quanto linee e numeri, che pur sono loro qualità proprie. Parimenti dicasi per la meccanica. Per cui, se uno, dopo di aver posti come separati tali accidenti, ne prende a indagare alcuno in quanto tale, non cadrà per questo in nessun errore: così come quando uno tiri una linea su la terra e dica ch'è lunga un piede anche se non è: l'errore,
7 infatti, non è nei presupposti. E ogni cosa, quindi, sarà studiata ottimamente se si porrà separatamente ciò che non è separato, così come fa l'aritmetico e il geometra. L'uomo, poniamo, è una cosa sola e indivisibile. Ora, l'aritmetico studia l'uno come indivisibile, e però prende a esaminare se alcunchè conviene all'uomo in quanto indivisibile. Il geometra, invece, non studia l'uomo in quanto uomo nè in quanto indivisibile, ma in quanto solido: poichè quel che all'uomo si attribuirebbe s'egli non fosse anche indivisibile (2), è chiaro che a lui si può attribuire indipendentemente da ciò. Perciò i geometri parlano dirittamente, e la loro trattazione riguarda

(1) Dei cieli: onde anche nel movimento primo, puramente spaziale, e nella scienza di esso, c'è una gradualità. Cfr. IX. 9, 2 n.; XII. 6, 2. E per l'esattezza tanto maggiore delle scienze quanto più è semplice il loro oggetto, v. anche I. 2, 9.

(2) Oltre che uomo: i. e. prescindendo dall'umanità e dall'individualità. Il τὸ δυνατόν (l. 28) non si vede che giovi al senso.

il reale, e il loro oggetto esiste. L'essere, infatti, è di due specie: c'è quello in atto, e quello ch'è come la materia [1].

E poichè il bene e il bello son diversi (l'uno, infatti, con- 8
siste sempre nell'azione, il bello anche negli esseri immobili), a torto alcuni [2] accusano le scienze matematiche di non dir nulla intorno al bello e al bene. Ne parlano e lo dimostrano in sommo grado: anche se non ne fanno il nome, non per questo si può dire che non ne parlano: chè ne mostrano gli effetti nei rapporti tra le cose. Le forme principali del
1078 b bello sono l'ordine, la simmetria, la limitazione: delle quali cose le scienze matematiche sopra tutte fan dimostrazione. E poichè tali forme (dico, ad es., l'ordine e la limitazione) son causa di molte cose, è chiaro che quelle scienze trattano anche di una causa tale che in certo modo è causa in riguardo al bello. Ma di ciò parleremo altrove [3] più a fondo.

Capitolo IV.

Tanto basti degli oggetti matematici a porre in chiaro che 1
sono reali, e com'è la loro realtà, e in qual senso sono o in quale non sono prima dei sensibili. Ora vogliamo prendere in esame la dottrina delle idee, per se stessa, senza toccare del suo rapporto con la natura dei numeri, ma quale la escogitarono da principio coloro [4] che per primi affermarono l'esistenza delle idee. Questa dottrina sorse nella loro mente 2
perchè si lasciarono persuadere, intorno alla verità delle cose, dalle argomentazioni degli Eraclitei, che le cose sensibili fluiscono tutte continuamente, sì che, se di qualcosa c'è

(1) In potenza: così sono gli oggetti matematici nelle cose, in cui le realizza l'atto del pensiero del geometra: cfr. IX. 9, 4-6.

(2) Cfr. III. 2, 4. Delle scienze matematiche A. ha in vista soprattutto l'Astronomia. Cfr. per l'ordine universale, pensieri simili in *Fragmenta*, 11-12 (ediz. Rose). — Nota la recisa distinzione del buono dal bello, poi abbandonata con l'unione dei due concetti, e in fine ripresa, sembra, col mantenere il solo concetto del bello (al quale, tuttavia, forse l'altro vien subordinato).

(3) Non si vede dove.

(4) Platone nel periodo precedente a quello matematizzante, e i suoi seguaci.

scienza e comprensione, debbono esserci altre nature, le quali sono costanti e oltre le cose sensibili: chè non c'è scienza di
3 ciò che fluisce. — Socrate si occupava delle virtù etiche, e per primo cercò di definire l'universale intorno a esse: chè, dei fisici, Democrito aveva soltanto toccato appena tale questione e in certo modo definito il caldo e il freddo; e prima di lui i Pitagorici, per alcune poche cose i cui concetti facevan dipendere dai numeri, cercarono ad es. che cos'è l'opportunità, o il giusto, o il matrimonio. Socrate, invece, cercava ciò che una cosa è per via di ragionamento: chè egli cercava di sillogizzare, e il principio dei sillogismi è l'essenza. In quel tempo non c'era ancora il vigore dialettico (1), sì da potere anche fuori dell'essenza prendere in esame le opinioni contrarie, e vedere se dei contrari la scienza è la stessa. Due cose, infatti, si possono meritatamente attribuire a Socrate: il processo induttivo e la definizione dell'universale: le quali riguardano, entrambe, il principio della scienza. Ma Socrate non poneva come esistenti separatamente gli universali e le definizioni, come fecero, invece, quei che li separarono e a tal genere di enti posero il nome di Idee.

4 Sì che accadde a loro, si può dire, con lo stesso ragionamento, di far esser idee di tutte le cose che si dicono in universale, e press'a poco come se uno, dovendo contare degli oggetti, credesse non poterlo fare finchè son pochi, e di riuscirci accrescendone il numero (2). Le specie, infatti, si può dire che sono in numero superiore a quello degli

(1) « Questo ricorda particolarmente il Menone, dove le opposte affermazioni: la virtù si può insegnare; e: la virtù non si può insegnare, vengono provate senza che sia stata posta a fondamento una definizione della virtù... Ma A. può aver pensato anche al metodo del Parmenide e del Sofista »: Heyder (cit. dallo Schwegler a q. l.). Per i §§ 2-3, cfr. I. 6, 1-4; e per i Pitagorici, ivi, 5, 22; per Democrito, cfr. *Phys.*, II. 2. 194 a, 20.

(2) Ripete dal § 4 al § 10 molto fedelmente I. 9, 1-8 (990 b, 2 — 991 a, 8). Le differenze più notevoli sono: al principio, l'affermazione recisa qui che le idee sono in numero superiore a quello degli oggetti (là era in forma più incerta); e soprattutto l'uso, non più della prima persona plurale, ma della terza: il che è indizio sicuro non solo che questa parte è posteriore di tempo, ma che l'animo di A. non si sentiva più legato come prima con i compagni di scuola: per lo meno non si considerava più come un di loro. Cfr. nota a I. 9, 2, e dianzi n. a 1, 6.

1079 a oggetti, dai quali, per trovarne le cause, questi filosofi procedettero alla considerazione delle specie: chè per ogni singolo oggetto esiste una specie che porta lo stesso nome ed è al di là delle sostanze; e anche per gli altri modi di essere c'è l'uno del molteplice, o siano poi le cose di quaggiù o
quelle eterne. — In secondo luogo, degli argomenti con i 5
quali essi son soliti dimostrare l'esistenza delle specie, nessuno pare raggiungere lo scopo: da alcuni di essi non si ricava di necessità tale conchiusione; da altri deriverebbe l'esistenza di specie anche per cose di cui essi non credono che ve ne siano. Per le argomentazioni, infatti, che muovono dal concetto di scienza, dovrebbero esserci tante specie quanti son gli oggetti del sapere; da quelle che muovono dall'unità del molteplice, risulterebbe che ci sono specie anche delle negazioni; dall'argomento che noi seguitiamo a pensare anche quando le cose non sono più, verrebbe che ci sono specie anche delle cose transitorie: chè di esse c'è pure qualche rappresentazione. Inoltre, tra le argomentazioni più rigorose alcune porterebbero a creare idee anche delle relazioni, le quali tuttavia essi non ammettono che costituiscano un genere di oggetti a sè; altre conchiudono al «terzo uomo».

In generale, la dottrina delle specie viene a distruggere 6
proprio ciò alla cui esistenza i suoi sostenitori tengono più che a quella stessa delle idee: poichè si arriva alla conchiusione, che non è prima la diade, ma il numero, e di questo è prima la relazione, e questa è prima delle cose che esistono per se stesse; e tutte le altre conseguenze, alle quali, in contraddizione con i loro principii, sono arrivati alcuni sostenitori della teoria delle idee. Ancora: se si ammettono i 7
criteri con i quali essi affermano l'esistenza delle idee, non soltanto delle sostanze bisognerà che ci siano queste specie, ma di molte altre cose: poichè esiste un'unica nozione, non soltanto per le sostanze, ma anche per cose che non sono sostanze, e le scienze non riguardano soltanto la sostanza. E seguiranno mille altre conchiusioni di questo genere.

D'altra parte, non solo per opinione dei sostenitori delle 8
idee, ma la necessità stessa della cosa esige che, se le specie

sono partecipabili, non ci debbano esser idee di altro che delle sostanze, perchè le cose non partecipano delle specie per accidente, ma d'ogni specie partecipano in tanto, in quanto questa non fa da predicato a un soggetto. Mi spiego: se qualcosa partecipa del «doppio in sè», partecipa, bensì, anche dell'eterno, ma per accidente, in quanto l'essenza del
9 doppio ha la proprietà di essere eterna. Sicchè le specie debbono costituire la sostanza delle cose; ed esse esprimono dunque la sostanza, quaggiù come lassù. Altrimenti, che si vorrebbe mai dire affermando che c'è qualcosa di superiore
10 agli oggetti del senso, l'uno del molteplice? Che se le idee e le cose che ne partecipano son della stessa specie, c'è dunque qualcosa in comune tra loro. E in vero, se l'essere della diade è uno e medesimo nelle diadi molteplici, non solo nelle corruttibili, ma anche nelle eterne, perchè mai non sarà lo stesso e per la diade in sè e per ogni diade in particolare? Che se la specie non fosse la stessa, si tratterebbe allora di una semplice omonimia, e sarebbe come se 1079 b
uno chiamasse col nome di uomo Callia e un'imagine di legno, senza che si possa veder nulla in comune tra loro.

11 Se porremo che i concetti comuni si accordano con le specie in tutto il resto (per es., «figura piana», e le altre parti del concetto, con il «circolo in sè»), salvo che si debba aggiungere di che cosa ognuna è idea, sta a vedere se dir così non sia dir cosa del tutto vuota di senso. A qual parte, infatti, si farà quell'aggiunta? A «mezzo», a «piano», o a tutte le parti del concetto? Chè idee son tutte le parti della sostanza, per es., «animale» e «bipede». Infine, è chiaro che quell'«in sè di qualcosa» dev'essere, di necessità, così come il piano, una certa natura che si troverà come un genere in tutte le sue specie [1].

---

(1) Questo paragrafo manca nel lib. I. Il significato (come suggerisce Aless.) mi sembra tutto nel ravvicinamento tra idea e realtà sostanziale da un lato, e idea e concetto dall'altro, lasciando intendere che l'idea vera è il concetto, e però la stessa realtà sostanziale delle cose. Che l'idea coincida col concetto, lo si vede definendola: l'aggiunta dell'oggetto a cui si riferisce l'idea (i cerchi sensibili per l'idea di cerchio), o dell'«in sè», col quale si vorrebbe farla trascendente

Capitolo V (1).

Ma la difficoltà maggiore di tutte è che non si vede a che mai servano le specie per le cose sensibili, vuoi per quelle eterne, vuoi per quelle che nascono e periscono. Esse non sono causa di nessun movimento, di nessuna mutazione; e neppure recano nessun giovamento alla scienza delle altre cose (poichè non costituiscono la sostanza di queste: altrimenti sarebbero a queste immanenti); e neanche possono contribuire alla loro esistenza, perchè non sono presenti nelle cose che di esse partecipano. Che se fossero a queste immanenti, si potrebbe forse tentare di dire che ne sono la causa a quel modo che il colore bianco, in una mescolanza, è causa del bianco di un oggetto. Ma questo stesso ragionamento, presentato già prima da Anassagora, e più tardi da Eudosso dubitosamente, e da altri, è troppo poco sicuro: giacchè è facile radunare molte e insormontabili difficoltà contro una tale opinione. In somma, che le altre cose derivino dalle specie non c'è nessun modo di affermarlo, almeno per quel che, così dicendo, si è soliti d'intendere. 1 2

Dire, poi, che sono modelli, e che così di esse partecipano le altre cose, è fare delle frasi vuote e delle metafore poetiche. Che c'è nelle cose che lavora riguardando alle idee? Una cosa qualsiasi può essere e divenire simile a un'altra senza per ciò esserne il ritratto: potrebbe ben nascere un uomo che fosse tal quale Socrate, sia poi che Socrate esista, e sia che non esista, e non si vede perchè la cosa non sarebbe la stessa nel caso che Socrate fosse eterno. Vi dovrebbero, 3

(il cerchio in sè), non dicon nulla: la prima aggiunta non si saprebbe dove metterla nella definizione (è superflua); la seconda si risolve, come una natura comune, nelle parti della definizione stessa. — Non direi, quindi, col Trendelenburg, e col Bonitz che ne sostiene il parere, che questo passo appartenesse, anch'esso, al lib. I: esso presuppone i capp. 10 ss. del lib. VII.

Mezzo: « il cerchio è una figura piana che ha tutti i punti della circonferenza equidistanti dal *mezzo*, o centro ».

(1) Ripete, con poche e lievi varianti, I. 9, 9-15 (991 a, 9—991 b, 8). Aggiunto, qui, l'ultimo periodetto di chiusura al capitolo.

poi, essere parecchi modelli, e però anche parecchie specie, per uno stesso oggetto: ad es., per l'uomo, l'animale e l'esser bipede e, insieme, l'uomo in sè. Non basta: se le specie sono modelli delle cose sensibili, bisognerà che ci siano modelli anche delle specie: per es., che sia tale il genere, in quanto genere delle specie sue. Di modo che una stessa cosa sarebbe modello e copia.

4 Inoltre, non sembra possibile concepire come esistano separatamente la sostanza e ciò di cui essa è sostanza: come mai, in tal caso, le idee sarebbero sostanza degli oggetti da 1080 a
cui starebbero fuori? Nel Fedone, infatti, si parla proprio a questo modo: che le specie son causa dell'essere e del divenire delle cose. Ma, dato pure che esistano le specie, non perciò si genereranno le cose, se non c'è qualcosa che le muova. Senza dire che ci sono molte altre cose, come una casa o un anello, delle quali nessuno di essi dice esserci le specie: così che par chiaro che anche quelle cose, di cui dicono esserci idee, posson essere e divenire per cause della stessa natura di quelle degli oggetti ora citati, e non per causa delle idee. Ma intorno alle idee, oltre che per questa via, si possono radunare, con ragionamenti anche più logici ed esatti, molte obbiezioni simili a quelle prese in considerazione.

Capitolo VI.

1 Chiarito ciò, è bene considerare daccapo le conseguenze a cui vanno incontro coloro che dicono i numeri esser sostanze separatamente esistenti e cause prime delle cose.

2 Se il numero è cosa naturale, e non altra è la sua sostanza se non di esser, appunto, numero, come alcuni dicono, allora: o è qualcosa quel che in esso vien prima, e qualcosa quel che segue, ciascuno diverso dall'altro per specie (1), e in

---

(1) Non vuol dire, credo, che *perciò* i numeri siano «incomparabili» (ἀσύμβλητοι), come intendono il Ross. (a q. l.) e lo Stenzel (p. 46 di op. cit. in nota a

questo caso o la diversità appartiene immediatamente alle unità, e non è possibile, quindi, che un'unità qualsiasi si addizioni ad una qualsiasi unità; ovvero le unità formano senz'al- 3
tro un continuo, in cui ognuna si può addizionare con ognuna, così come i matematici dicono del numero (chè nel numero matematico non c'è nessuna unità che sia differente dall'altra); oppure alcune unità sono addizionabili, altre no: 4
qualora, ad es., dopo l'uno [1] esista per prima la diade, poi la triade, e così via gli altri numeri, ma in modo che siano addizionabili [2] le unità comprese in ciascun numero (per es., quelle comprese nella prima diade, tra di loro, e tra di loro quelle comprese nella prima triade, e così poi per gli altri numeri); invece, quelle della diade in sè non siano addizionabili con quelle della triade per se stessa considerata, e similmente per gli altri numeri successivi (perciò anche il matematico conta dopo l'uno il due aggiungendo un altro uno all'uno precedente, e il tre aggiungendo un altro uno

---

I. 6, 8). Anche A. riconosce un aspetto qualitativo del numero (cfr. V. 14, 2; VIII. 3, 12), sebbene per lui (contrariamente che per Platone e per alcuni almeno dei Platonici) l'aspetto quantitativo sia il primo.

La distinzione principale è, nel testo greco, tra i §§ 2-4 e il § 5; l'altra, tra i casi contemplati in ciascuno dei §§ 2-4: questa seconda distinzione è, poi, di fatto, la principale. Come anche dal séguito si vede, A. introduce la *sua* concezione, sin dal principio, della genesi della serie numerica dall'unità, e sposta radicalmente i termini della questione com'era nei Platonici: sostituendo a questa la discussione su la natura delle unità, di cui risulta composto ogni numero, egli ha già, si può dire, vinta la causa. Per lui, il numero è dato in un processo di generazione analogo a quello naturale, salvo che avviene nella sfera del concetto di unità, per gradi progressivi uniformi (per πρόσθεσις di una nuova unità). Nella natura è il determinarsi del genere nelle specie, qui il determinarsi del concetto, per sè vago e indeterminato dell'uno, nella serie numerica: cfr. III. 3, 11 (e nota). In ciò è anche la differenza della concezione aristotelica, da quella platonica, nel rapporto tra *quel che vien prima* e *quel che vien dopo*: v. note a V. 11, 9 ed a I. 6, 12, dove si accennò al significato (realistico-definitorio) del processo generatore del numero in Platone.

(1) Avendo tradotto *unità* invece di *monade*, ho usato indifferentemente *uno* e *unità*, secondo che sembrasse meglio per l'intelligenza del testo italiano. Ho, invece, mantenuto, in generale, i termini *diade, triade*, ecc. per metter in rilievo il valore qualitativo nell'intenzione dei Platonici; sebbene, traducendo *due, tre*, ecc. (come fa qualcuno), si guadagni spesso in chiarezza dal p. d. v. aristotelico.

(2) Ho così tradotto il συμβληταί, anche se la parola greca paia esprimere ogni relazione od operazione aritmetica.

a questi due, e così di seguito; invece, qui, dopo l'uno viene un due diverso, indipendente dal primo uno, e la triade indipendente dalla diade, e similmente ogni altro numero).
5 Ovvero: alcuni numeri sono della prima specie, altri come quelli della matematica, altri della terza specie che s'è nominata per ultima.

6 Inoltre, o i numeri esistono indipendentemente dalle cose 1080 b
sensibili; ovvero non esistono indipendentemente, ma in esse: non già, tuttavia, come dianzi li considerammo, ma come se le cose sensibili risultino composte di numeri (¹); ovvero non tutti, ma alcuni esistono indipendentemente, altri no.

7 I modi, dunque, secondo i quali posson esser i numeri, son necessariamente soltanto questi. E, all'incirca (²), anche coloro che affermano l'unità esser principio e sostanza ed elemento di tutte le cose, e da esso insieme a qualche altro principio (³) derivare il numero: ognuno, dico, affermò qualcuno di questi modi (si eccettui di questi modi quello per cui le unità sono tutte inaddizionabili). Ed è ben ragionevole che così fosse: chè oltre i modi descritti non se ne dànno altri (⁴).

8 Alcuni, dunque, dicono che i numeri esistono in entrambi i modi: in quello per cui i numeri hanno un prima e un

(1) Ch'è la dottrina pitagorica schietta, non quella platonizzante, considerata già al cap. 2, 1-3. Ho tradotto il χωριστός con esistente «indipendentemente» (quindi, *in esse*, bisognerebbe forse tradurre: *con* esse).

(2) σχεδόν: non soltanto, penso, per l'eccezione che segue (in parentesi); ma anche perchè A. conduce la discussione piuttosto teoreticamente che storicamente. Anche per questo, oltre che per la scarsezza di altri documenti, non sempre riesce chiara la dottrina degli avversari, nè facile individuar questi. Alessandro stesso (e Siriano che su lui si fonda) è mal sicuro; i moderni si fondano per le loro ipotesi principalmente su i passi di A. (cfr. RAVAISSON, *Essai sur la Mét. d'A.*, I, pp. 178, 338; ZELLER, II. I⁴, pp. 1000 ss.; ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après A.*, Alcan 1908, pp. 635 ss. — Per Platone, c'è la nota opera del TRENDELENBURG, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Ar. illustrata*; e v. in Robin la letteratura seguente; uno spiraglio di luce su questa parte più oscura della dottrina platonica vien fuori dallo scritto cit. dello Stenzel.

(3) L'ἄπειρον, dei Pitagorici, o la diade indefinita del grande-piccolo dei Platonici.

(4) Le unità che compongono i numeri o sono tutte addizionabili, o nessuna, o alcune sì e altre no; e: o i numeri, rispetto alle cose, hanno carattere formale (platonicamente), o materiale (pitagoricamente).

poi ideale [1], e in quello matematico diverso dalle idee e dalle cose sensibili. Altri pongono soltanto il numero mate- 9
matico come la prima realtà e indipendente dalle cose sensibili. Anche i Pitagorici dicono che c'è solo un numero, 10
quello matematico, salvo che non lo fanno indipendente, anzi dicono che di esso son costituite le cose sensibili. E con i numeri costruiscono l'universo intero: non, tuttavia, con numeri in quanto composti di astratte unità [2], anzi per loro le unità hanno una grandezza: come, poi, il primo uno avente una grandezza si sia costituito, non sembra che possano darne la ragione [3]. — Qualche altro dice che la prima specie di nu- 11
meri soltanto esiste, quella ideale; altri [4] dicono anche che questo è proprio il numero matematico.

Similmente dicasi per le lunghezze e per i piani e per 12
i solidi. Alcuni, infatti, sostengono che questi oggetti mate-

---

(1) Sono, cioè, della natura stessa delle idee, specificamente diversi, onde non si possono «contare» come in una serie aritmetica. (Questo, tuttavia, non implica che le unità comprese in ciascun numero ideale siano ἀσύμβληται: cfr. nota al § 2). — Costoro sono i Platonici più ortodossi, tanto che la dottrina vien riguardata come di Platone, senz'altro: in parte giustamente, a me pare, in parte no. L'affermazione costante di A. è che per Platone le idee erano numeri (v. I. 6, 9; XIII. 9, 15): questo implica, in un senso, l'esistenza di numeri ideali (v. 8, 8; XIV. 3, 9) oltre quelli meramente matematici, intermedi per Pl. tra le idee e le cose sensibili. Ma l'esistenza di numeri ideali potè nei seguaci assumere anche l'altro senso: che ci fosse un'essenza ideale dei numeri meramente matematici (che i numeri fossero, in sè, idee). La prima dottrina (certamente di Platone) cerca ancora, in primo luogo, la ragione ideale del mondo sensibile; la seconda si propone, in primo luogo, il problema della scienza matematica e dell'esistenza del numero.

(2) Ho tradotto così ἀριθμὸς μοναδικός (equivalente ad ἀ. ἀριθμητικός: cfr. 8. 1083 b, 16 (§ 11).

(3) Per i Pitagorici che trattano il numero materialmente, v. I. 5. Essi, tuttavia, non intendevano di materializzarlo (come, invece, il posteriore atomismo), e però non davano ragione della spazialità dell'uno originario (dal quale gli altri numeri e le cose) neanche da quel punto di vista lì.

(4) Lo Jaeger propone una correzione del testo (εἶναι inv. di ἔνιοι), sì che resti unica, qui, l'opinione attribuita a Senocrate, il quale, contro quella di Speusippo, ripiglia la dottrina delle idee (idee-numeri), ma identifica il numero ideale con quello matematico. Mantenendo la distinzione, data nel testo, si può, forse, intendere che l'identificazione fatta da Senocrate era da alcuni intesa come una riduzione del numero matematico a quello ideale, da altri come una riduzione di quello ideale al matematico.

matici son altra cosa da quelli che sono per conformità alle
13 idee (1). Di quelli, invece, che opinano diversamente, parte pone soltanto gli oggetti matematici e li considera matematicamente: quanti non concedono che le idee siano numeri,
14 nè che esistano le idee; parte pone gli oggetti matematici, ma non li considera matematicamente: perchè per essi nè ogni grandezza si può dividere in grandezze (2), nè due qual-
15 siasi unità fanno una diade. Che ci siano i numeri composti di astratte unità, lo ammettono tutti, quanti affermano l'uno come principio ed elemento delle cose, salvo i Pitagorici, i quali dànno ai numeri una grandezza, come s'è detto dianzi.
16 Quanti sono, dunque, i modi di pensare intorno ai numeri, e quali sono, è oramai manifesto, e che sono tutti insostenibili: alcuni, forse, tuttavia, più degli altri (3).

Capitolo VII.

1 Cominciamo, dunque, a esaminare se le unità sono addizionabili o no; e se non sono addizionabili, in quale dei due 1081 a
modi da noi distinti: chè, in un modo, ogni unità è inaddizionabile con ogni altra; nell'altro, quelle della diade in sè sono inaddizionabili con quelle della triade in sè, e così reciprocamente per quelle contenute in ogni primo numero (4). —

(1) La linea in sè, il piano in sè, il cubo in sè. La divisione delle opinioni, qui, è analoga a quella precedente per i numeri.

(2) Come matematicamente si dovrebbe ammettere: allo stesso modo che due unità qualsiasi (sia pure una appartenente a un numero, una ad un altro) fanno due.

(3) Tale, vedremo (cap. 8, 10), la dottrina di coloro che, identificando i due generi di numeri, non raggiungono il concetto veramente matematico del numero, e restano, inoltre, ancora legati alle difficoltà derivanti dalla dottrina delle idee (alla quale, perciò, Speusippo aveva rinunziato).

(4) Numero ideale. Comincia di qui (e va sino al capitolo 8, 4) la critica della dottrina platonica, nella forma più schietta, che pone l'esistenza di un numero ideale e del numero matematico. A., come si notò, impianta la questione a modo suo: le unità, nei numeri ideali, sono addizionabili o no? I sostenitori della dottrina, dice A., dovrebbero coerentemente rispondere che sono inaddizionabili, perchè, se fossero addizionabili, si avrebbe il numero matematico, non quello ideale: invece, nessuno sostenne tale inaddizionabilità (§§ 2-7). — Fu, dunque, per

Se dunque le unità sono, tutte, addizionabili e senza dif- 2
ferenze, si avrà il numero matematico e unicamente questo,
e le idee non posson essere i numeri. Quale numero, infatti,
sarebbe l'uomo in sè, l'animale, o altra qualsivoglia delle
specie? Giacchè l'idea di ogni cosa è unica: unica, ad es.,
l'idea dell'uomo in sè; e altra, unica, quella dell'animale in
sè. Invece, i numeri, essendo uguali e senza differenze, sono
infiniti: onde non c'è ragione che l'uomo in sè sia questa
triade piuttosto che un'altra qualsivoglia (1). E se le idee non 3
sono numeri, neppure è possibile che esistano affatto. Da
quali principii, infatti, sarebbero costituite le idee? Il nu-
mero è costituito dall'uno e dalla diade indefinita (2), ed i
principii ed elementi delle cose si afferma esser quei del nu-
mero, sì che non è possibile porre le idee nè prima nè dopo
di esso.

Se poi le unità sono inaddizionabili, e così che ognuna lo 4
sia con ogni altra, allora un numero siffatto non può essere
quello matematico: poichè il numero matematico risulta di
unità senza differenze, e ciò che vien dimostrato di esso è
giusto solo se è così inteso. E neppure può essere quello delle 5
specie: non potrebbero, infatti, dall'uno e dalla diade inde-

---

una ragione teorica che nel cap. prec. si fece corrispondere alla prima posizione della questione il primo gruppo dei Platonici; in realtà, su questo punto, essi erano d'accordo col terzo gruppo, che identificava i due generi di numeri (di questi, infatti, A. tratta soltanto per tale identificazione nel § 10 del cap. seg.).

(1) Tre unità qualsiasi formano un 3 in aritmetica, e di questi aggruppamenti ce n'è un numero infinito. Invece, l'idea vuol essere una realtà unica e determinata, che ha un'esistenza singola (non come di un κοινόν).

(2) ἀόριστος δυάς: c'è controversia se questa espressione sia proprio di Platone o de' suoi scolari. Il concetto è, certamente, in origine, di Platone. V. la discussione in Robin, pp. 641 ss. Nello Stenzel (p. 64) si adduce un passo di Simplicio che illustra bene questo concetto, in riguardo all'esteso (ma il procedimento è lo stesso per il numero): «Sia data una grandezza determinata, per es., di un braccio. Se, dopo averlo diviso a metà, ne lasciamo una metà indivisa, e continuiamo a dividere l'altra via via, si avrebbero due parti del braccio, una che procede infinitamente al meno, l'altra al più: chè non si giungerebbe mai a tagliare sino a una parte indivisibile. Questa divisione mostra che nel braccio è rinchiusa una specie d'infinito, anzi più specie: l'una che procede verso il grande, l'altra verso il piccolo. Qui si vede la dualità indeterminata, composta dell'unità procedente verso il grande e di quella procedente verso il piccolo».

finita risultare la prima diade, e poi i numeri come si dicono di séguito: diade, triade, quadriade. Poichè le unità comprese nella prima diade si generano simultaneamente, sia che derivino, come dice il fondatore della dottrina, da elementi disuguali (chè si generarono parificandoli), o sia altrimenti. Poi: se un'unità precedesse l'altra, precederebbe anche la diade che ne risulta: poichè, se di due elementi uno vien prima e uno vien dopo, l'insieme sarà prima di questo, ma dopo di quello (1).

6 Inoltre, poichè c'è un primo uno in sè, degli altri che vengon dopo c'è un primo ch'è secondo dopo quello in sè, e un terzo che, a sua volta, è secondo dopo il secondo, ma terzo dopo quel primo. Sì che le unità sarebbero prima dei numeri da cui prendon nome (2): per es., ci sarebbe nella diade una terza unità prima che ci sia il tre, e nella triade
7 una quarta, e poi una quinta, prima di questi numeri. Nessuno di loro, in verità, affermò che le unità fossero, in questo modo, inaddizionabili: eppure, stando ai loro principii, è anche giusto ragionar così, per quanto erroneamente. Poichè 1081 b
è del tutto giusto dire che ci sono unità che vengon prima e unità che vengon dopo, una volta che c'è una prima unità

---

(1) Se le unità sono inaddizionabili, ossia di specie diversa, esse sono come individui dati nella realtà simultaneamente, e con essi i numeri tutti insieme, senza processo generativo. Nè, se si pone un ordine tra le unità, vien fuori la serie dei numeri. Dati, infatti, $1^1 - 1^2 - 1^3 - 1^4$ ecc., tutti diversi, dall'1^1 non si passa al 2, perchè, non essendo addizionabili queste unità, ci vuol prima 1^2 come primo elemento del 2, poi 1^3 come suo secondo elemento (il 2 starà, così, tra l'1^2 e l'1^3). E via dicendo. Questo paragrafo è molto e variamente discusso e interpretato: cfr. Robin, nota 285, III.

Il fondatore della dottrina: Platone.

Sia che derivino da elementi disuguali, o sia altrimenti: come si costituisce il 2? Parificando 1^2 e 1^3, per es. (*da elementi disuguali*); ovvero sdoppiando o dividendo l'1^1? Cfr. per questo punto Robin, p. 638[6]. Gli altri intendono l'ἐξ ἀνίσων come il grande-piccolo della diade indefinita, ch'è il principio del disuguale ugualizzato poi dall'Uno. Ma già il plurale fa sospettare che non sia questo il concetto, per lo meno nella mente di A., che, qui, prima dei numeri, mette in vista la natura delle unità: e però a queste io penso che voglia riferirsi.

(2) Si tenga presente la serie delle unità (qualitativamente diverse) nella nota precedente: l'1^3, ad es., che con l'1^2 dovrebbe formare il 2, è una *terza* unità prima del 3: il concetto di questo verrebbe così, ingiustificatamente, anticipato. — Alla l. 33, λέγονται, con E.

e un primo uno; e così per la diade, se c'è anche una prima diade: chè dopo un termine primo è ragionevole e necessario che ci sia un secondo; e se c'è un secondo, che ci sia un terzo, e così per quel che segue, ordinatamente. (Dir tutt'e due le cose: che c'è una prima unità e una seconda unità dopo l'Uno, e che c'è una prima diade, — è impossibile) (1). Essi, invece, pongono, sì, un'unità e un primo uno, ma non ancora un secondo e un terzo; e pongono una prima diade, ma non ancora una seconda e una terza.

È manifesto altresì che, se le unità, tutte, sono inaddi- 8
zionabili, non può darsi una diade in sè, una triade, e così gli altri numeri. Poichè, e se le unità sono indifferenziate e se ognuna è differente dall'altra, è necessario contare il numero per aggiunta: ossia la diade con l'aggiungere all'uno un altro uno; la triade, con l'aggiungere un altro uno ai due; e così per la quadriade. Stando così le cose, è impossibile che la genesi dei numeri sia come la fanno essi, dalla diade e dall'uno (2). La diade, infatti, fa parte della triade, e questa della quadriade: e la cosa va nello stesso modo per i numeri successivi. Poniamo, invece, che dalla prima diade e 9
dalla diade indefinita si generi la quadriade: avremo due diadi oltre la diade in sè. Se così non piace, sarà allora la

(1) Se si pone, come nella serie della nota cit. dianzi, un primo uno, un secondo uno, ecc., non si può insieme porre un due che sia prima di essi. L'osservazione è incidentale. Il pensiero principale del paragrafo è che ogni numero ideale dovrebbe esser unico, e tuttavia non è.

(2) Dire che A. fraintende o rimpicciolisce il pensiero platonico, per il quale l'Uno e la Diade indefinita non sono i primi membri della serie numerica, ma principii generatori di questa — è metter innanzi un'accusa troppo facile. Così, del processo generatore della serie κατὰ πρόσθεσιν, come A. qui espone, è facile dire, con certo umorismo, ch'esso è « a successful enough appeal to common sense, but is something of a *petitio principii* » (Ross, a q. l.). Qui stanno in antitesi due concezioni interamente opposte: l'una, che vuol derivare la serie numerica, per pura deduzione, dai due concetti dell'unità e della dualità; l'altra, che vuol produrre la serie aritmetica con un processo di svolgimento, nel quale l'unità genera numeri sempre più complessi. Si può osservare, tuttavia, che A. oppone troppo immediatamente la sua concezione a quella platonica, onde, benchè evidentemente non ignori la differenza tra l'Uno e l'1, tra la Diade indefinita e il 2 come numero determinato (sia pure ideale), pure li tratta senz'altro a modo suo, aritmeticamente. E così rende, praticamente, nulla anche la distinzione tra numeri ideali e numeri aritmetici: chè, per lui, esistono soltanto questi.

diade stessa una parte, e ve ne sarà aggiunta un'altra sola, e la diade risulterà dallo stesso uno e da un altro uno. Se così è, non è possibile che l'altro elemento sia la diade indefinita: chè esso genera un'unica unità, non una diade
10 determinata [1]. E poi, oltre la triade in sè e la diade in sè, come vengon fuori le altre triadi e diadi [2]? E in qual modo risultano dalle unità precedenti e posteriori? Tutte queste escogitazioni sono arbitrarie, ed è impossibile che ci sia una prima diade, e poi una triade in sè. E tuttavia così dovrebb'essere, se gli elementi fossero l'uno e la diade indefinita. Ma se sono insostenibili le conseguenze, è insostenibile che questi siano i principii.

11 Se dunque ciascuna unità differisce da ogni altra, si va incontro di necessità a queste ed altre simili conseguenze. Se, poi, son differenti quelle di numeri diversi, e soltanto quelle dello stesso numero non son tra loro differenti, si va
incontro, anche così, a non minori difficoltà. Siano, ad es., 1082 a
nella decade in sè dieci unità: la decade risulta dunque composta di queste, o, ch'è lo stesso, di due cinquine. Ma, poichè la decade per se stessa non è un numero qualsiasi, nè si compone di cinquine e però neppure di unità quali si vogliano, bisogna che le unità comprese in questa decade differiscano tra loro: se no, neppure differirebbero le cinquine da cui risulta la decade; ma, poichè queste differiscono, differiranno anche le unità. Se, poi, differiscono, si dovrà dire

---

(1) Aless. (754, 2) nota che qui è un iperbato: «genera un'unità determinata, non una diade». — La diade indefinita, definendosi, si fa la prima diade, e questa si raddoppia in sè, e produce la quadriade. Dunque, dice A., c'è, oltre la prima diade, una seconda, e via via: *tutte ideali*, contro il loro assunto, per cui ciascun numero ideale, essendo la ragione del molteplice matematico, dev'esser unico (cfr. la fine del § 7). — Ovvero, per non cadere in questa difficoltà, si dirà che il 4 viene immediatamente da $2+2$? Ma, allora, anche $2=1+1$: e si viene alla teoria aristotelica, per la quale l'altro elemento da generare dopo il primo 1, per far il 2, è un altro 1, non un 2.

(2) Se qui si parla di altre diadi e triadi *ideali* (Aless., Schwegler), allora si ripete l'osservazione precedente: nel 4, 6, 9 ideali son contenute diadi e triadi: come ciò, se del numero ideale è proprio di esser unico, mentre la molteplicità è del numero aritmetico? — Se, invece, l'accenno è alle diadi e triadi aritmetiche: come queste vengon fuori da quelle ideali? E se le unità sono l'una specificamente diversa dall'altra, come può costituirsi la serie aritmetica?

che nella decade non ci possono esser altre cinquine fuori di queste due, o che ce ne posson essere? È assurdo che non ce ne possan essere. Se ce ne posson essere, quale decade risulterà da esse? Chè non c'è un'altra decade nella decade oltre di essa stessa (1). — Ma anche la quadriade è necessario che risulti non da diadi quali si vogliano. Poichè la diade indefinita produsse due diadi ricevendo, come dicono, la diade definita: chè la sua natura è di far due di tutto ciò che ha ricevuto.

Ancora, che oltre le due unità la diade e oltre le tre 12
unità la triade abbiano una certa lor natura, come può darsi? Dovrebb'essere o perchè l'un termine partecipa dell'altro, come uomo bianco ch'è oltre bianco e oltre uomo (chè di questi partecipa); oppure come quando l'uno è una differenza dell'altro, come l'uomo ch'è oltre e animale e bipede (2). —
Inoltre, alcune cose sono uno per contatto, altre per mesco- 13
lanza, altre per posizione (3): ma nessuno di questi casi riguarda le unità da cui risultano la diade e la triade. Invece, come due uomini non costituiscono una specie di unità che

---

(1) Il pensiero sembra questo: se la decade ha una natura ideale (specifica), non può risolversi in due cinquine, e queste in unità senza differenze (astratte), perchè tali dovrebbero esser anche, allora, le due cinquine, e tale la decade che ne risulta: ch'è contro il presupposto (che le due cinquine sian diverse, e che la decade sia ideale, non aritmetica). D'altronde, se si potessero raggruppare a beneplacito le unità nelle cinquine, e queste nella decade, questa non potrebbe cambiar natura per ogni aggruppamento (come se nella decade ci fossero molte decadi). — Segue: che il ragionamento sia giusto (ossia, che, data la natura ideale, singolare e specificamente determinata, di un numero, questo non si può risolvere in unità indifferenziate di tipo aritmetico), si vede anche da quel che i Platonici dicono della quadriade, la quale, per essi, non risulta da unità qualsivogliano, ma da diadi prodotte, non da somma di unità, ma dalla Diade δυοποιός. (Nota in questa funzione della diade platonica un primo, innegabile, accenno al concetto, svolto poi da A., della materia come potenza attiva: ma v. n. a 8, 13).

(2) Come, oltre le due unità che fanno il 2 (aritmetico)esiste anche la diade (ideale)? Dovrebb'essere come bianco + uomo = uomo bianco, o come uomo = animale + bipede (nel 1° caso, l'unità è data dal rapporto tra il sostrato e una sua qualità; nel 2°, dal rapporto tra genere e specie). Ma non così l'intendono i Platonici, per i quali la diade (e ogni altro numero ideale) è παρά il rapporto delle parti (del numero aritmetico). Ma qui bisogna dir loro che in niun caso l'unità di un composto è *oltre* l'unione delle parti componenti.

(3) Per es.: un fascio di sarmenti (per contatto); una bevanda di miele e vino (per mescolanza); i mattoni in una casa (per posizione): Alessandro. Cfr. VIII. 2-3 e 6.

sia oltre di essi, così dev'essere anche delle unità. Nè perchè sono indivisibili, il caso sarà differente: anche i punti sono indivisibili, e tuttavia una diade di essi non è un'altra cosa oltre i due.

14 E anche questo non è da passar sotto silenzio: che ci sono diadi precedenti e diadi posteriori, e lo stesso sarà degli altri numeri. Siano pure tra loro contemporanee le diadi comprese nella quadriade: ma esse precedono quelle comprese nell'otto; e come la diade generò esse, esse generarono le quadriadi comprese nell'otto in sè. Per cui, anche, se la prima diade è un'idea, anch'esse dovranno esser determinate idee. E il discorso è lo stesso per le unità: le unità comprese nella prima diade generano le quattro comprese nella prima quadriade: sì che tutte le unità diventano idee, e si avrà un'idea composta di idee. Ma, allora, manifestamente, anche le cose, delle quali esse si trovano ad esser idee, saranno composte: il che è come chi dicesse che gli animali, se si dànno idee di essi, risultan composti di animali (1). 1082 b

15 In ogni modo è del tutto assurdo e arbitrario far differenti le unità. (Per arbitrario intendo ciò che a forza è messo lì per sostener un'ipotesi). Poichè noi vediamo che un'unità non differisce da un'altra nè per quantità nè per qualità, ed è necessario che ogni numero, ma specialmente quello composto di astratte unità, sia o uguale o disuguale a un altro, sì che, se non è nè maggiore nè minore, è uguale; e ciò ch'è uguale e senza differenze noi nei numeri affermiamo ch'è identico. Se così non fosse, neppure le diadi comprese in questa decade in sè sarebbero senza differenze, pur essendo uguali. Quale ragione, infatti, escogitare per dir che sono senza differenze (2)?

---

(1) Se il numero è ideale, non si dovrebbe parlare, per es., di diadi precedenti e diadi posteriori (cfr. § 7). Si dirà che queste sono contemporanee (in uno stesso numero)? Sorge, allora, l'altra difficoltà: il numero ideale viene ad essere un'idea composta di idee (così, come il numero aritmetico è composto di unità): il che A. porta, con un esempio, all'assurdo. Cfr. VII. 13-14.

(2) «Quodsi quis nihilo secius discrimen unitatum esse contendit, nihil certe habebit, cur diversorum numerorum unitates, eiusdem non differre statuat»: Bonitz (p. 651).

Aggiungi: se ogni unità con ogni altra fanno due, un'unità della diade in sè e una della triade faranno una diade. Questa diade di unità differenti sarà prima o dopo la triade? Sembra che debba, piuttosto, esser prima: chè delle unità una è, sì, contemporanea alla triade, ma l'altra è contemporanea alla diade. E mentre noi affermiamo che, in generale, uno più uno, siano le cose uguali o disuguali, fanno due, per es. il bene e il male, un uomo e un cavallo; quelli, invece, dicono che così non è neppure per le unità. — Se, poi, la triade in sè non fosse un numero maggiore della diade, sarebbe da meravigliare; se, invece, è maggiore, è chiaro che contiene un numero uguale alla diade, e questo, dunque, non è differente dalla diade stessa. Ma ciò non sarebbe possibile se c'è un numero che vien prima e uno che vien dopo (1); nè le idee sarebbero numeri. Per cui, coloro che stimano le unità esser differenti, han ragione di dir così, se ci han da essere le idee, come s'è detto dianzi: chè la specie è una sola. Se le unità fossero indifferenziate, tali sarebbero anche le diadi e le triadi. Sicchè il contare così: uno, due, — necessariamente debbon dire che non è un'aggiunta al numero di prima. Chè la generazione del numero non avverrebbe dalla diade indefinita, nè esso sarebbe un'idea: un'idea, infatti, sarebbe nell'altra, e tutte farebbero parte di una sola. Stando alla loro ipotesi, parlan giusto; ma il loro discorso non è giusto in niun modo. Essi sopprimono molte cose (2). E questo anche diranno che presenta difficoltà: se, quando contiamo e diciamo uno due tre, contiamo aggiungendo o dividendo. Noi facciamo in entrambi i modi (3), per cui è ridicolo fondare su una differenza di questa specie una differenza sostanziale.

16 (line 1) · 17 (line 9) · 18 (line 25)

---

(1) Logicamente: onde le due idee (della diade e della triade) sono distinte qualitativamente.

(2) «I. e. tutti i concetti e leggi della matematica, a cui contrastano con la costruzione dei loro numeri ideali»: Schwegler (p. 323).

(3) Il passo è oscuro a tutti gl'interpreti. S'è pensato, anche, fondandosi sul commento di Alessandro che manchi qualcosa al testo: allo Stenzel (p. 48) ciò non par necessario. Forse il punto in questione è se il processo generatore del numero

Capitolo VIII.

1 Sarebbe bene, prima di tutto, che stabilissero quale diffe- 1083 a
renza del numero è tale anche per l'unità, dato che ci sia.
La differenza non può essere che o per quantità o per qua-
lità: delle quali nessuna sembra qui fare al caso. Il numero,
in quanto numero, si distingue quantitativamente. Se, dun-
que, anche le unità differissero per la quantità, differireb-
bero tra loro anche i numeri che avessero un numero uguale
di unità. Poi, le unità che vengon prima sarebbero più grandi
o più piccole? E quelle che vengon dopo aggiungerebbero
qualcosa, o al contrario? Tutte cose, queste, senza senso.
2 Ma neanche per la qualità possono le unità differire: chè
non è possibile che abbiano nessun'affezione: (essi stessi) (1)
dicono che per i numeri la qualità è posteriore alla quantità.
Inoltre, tale differenza non può derivar loro nè dall'uno nè
dalla diade: l'uno, infatti, non ha qualità; la diade ha la
qualità del quanto: la sua natura, infatti, è di esser causa
3 che le cose sian molte. Se dunque la cosa sta in qualche
altro modo, questo dovevano ben dircelo sin da principio, e
spiegarci le differenze delle unità, e prima di tutto perchè
una differenza è necessario che ci sia: in caso contrario, qual'è
quella ch'essi affermano?
4 È dunque evidente che, se le idee sono numeri, le unità
non sono tutte tra loro addizionabili, nè sono inaddizionabili
in nessuno dei due modi (2).

è κατὰ πρόσθεσιν, come vuole A., o κατὰ μερίδας (= κατὰ διαίρεσιν: cfr. Aless. 762, 20), come volevano i Platonici: cfr. note a I. 6, 8; VII. 12, 5; e il passo di Simplicio cit. in n. al § 3, dal quale risulta che anche nel metodo (platonico) divisorio c'è un'addizione. Ma A., come parrebbe dal comm. di Aless., risponde riducendo la differenza delle due concezioni a una questione aritmetica, nella quale al procedimento per addizione generatore della serie numerica (per sè infinita) corrisponde quello che risolve un numero dato nelle sue parti o unità (dalle quali lo ricostruisce per addizione).

(1) Il soggetto di φασίν non è espresso: e, in realtà, anche A. è di questo avviso: cfr. nota a 6, 2; e V. 14, 2.

(2) Non sono tutte addizionabili, come dal cap. 7, 1-3; nè sono inaddizionabili in nessuno dei due modi, come dal § 4 al § 10, e dal § 11 sin qui. Così, questi

E tuttavia neppure si dice bene come alcuni altri [1] di- 5
cono dei numeri. Costoro sono quanti pensano che le idee non esistono, nè assolutamente, nè come determinati numeri; invece, affermano che esistono gli oggetti matematici, e che i numeri sono la prima realtà, e che il principio di essi è l'uno in sè [2]. È assurdo, infatti, che ci sia un uno, il quale 6
è prima degli uni, come quelli dicono, e non ci sia una diade prima delle diadi, una triade prima delle triadi. Chè il discorso è lo stesso per tutti. Se, dunque, così sta la cosa in- 7
torno al numero, e si volesse porre come esistente soltanto il numero matematico, l'uno non sarà più il principio: poichè un tale uno dovrebb'esser differente dalle altre unità; e se così è, anche una prima diade dalle altre diadi, e similmente per gli altri numeri successivamente. Se, poi, l'uno è prin- 8
cipio, è necessario che la cosa stia piuttosto come diceva Platone parlando dei numeri, e ci sia una prima diade e una prima triade, e che i numeri non siano tra loro addizionabili [3].
D'altronde, a sostener ciò, si è detto a quante conseguenze 9
impossibili si va incontro. E tuttavia è necessario che la cosa stia o in un modo o nell'altro: sì che, se non sta in nessuno
1083 b dei due modi, vuol dire che non può esistere il numero separatamente.

Ma da ciò risulta evidente anche che peggio che mai 10
sarebbe un terzo modo: dire cioè che il numero ideale e quello matematico sono lo stesso. Poichè così si trovano a

---

numeri ideali non riescono ad essere nè idee nè numeri matematici. Che A., almeno nell'espressione, non metta in vista la differenza tra la questione dei numeri ideali degli scolari e quella delle idee-numeri di Platone (v. nota a 6, 8), non fa meraviglia. Ma credo non giusto trascurarla, come fa lo Stenzel (cfr. op. cit., pp. 30 s.).

(1) Passa all'esame del secondo gruppo, di quelli che facevan capo a Speusippo (§§ 5-9); poi accenna a Senocrate (§ 10) e ai Pitagorici (§ 11); e conchiude (§ 12).

(2) L'uno in sè (di natura ideale, dunque, nel senso platonico) è il principio delle unità che compongono il numero. Per A., invece, le unità son tutte uguali: « Nel tre, ad es., non c'è nessuna differenza tra la prima unità, che ne fa il principio, l'ultima o quella di mezzo »: Aless. (765, 13).

(3) Sembra, almeno quest'ultimo, un pensiero aristotelico aggiunto ad uno platonico.

dover raccogliere due errori in una sola opinione. In questo modo, infatti, non ci sarà neppure il numero matematico, e bisogna che ricorrano a ipotesi su ipotesi per giustificare questo lor modo di vedere; e, inoltre, si trovano obbligati ad accettare tutte le conchiusioni dei sostenitori dei numeri come idee.

11 Il modo poi dei Pitagorici, da una parte, ha minori difficoltà di quelli veduti prima; dall'altra, ne ha altre sue proprie. Poichè il non far esistere il numero indipendentemente dalle cose toglie via molti assurdi; ma è, poi, impossibile che i corpi sian composti di numeri, e che questo numero sia matematico. Nè si può parlare, con verità, di grandezze indivisibili; e, quando pure così fosse, le unità, di certo, non hanno grandezza. Com'è possibile, allora, che una grandezza risulti composta d'indivisibili (1)? In realtà, il numero aritmetico è di unità astratte. Essi, invece, dicono che il numero è le cose: per lo meno, applicano le loro speculazioni ai corpi, come se questi risultassero composti di quelli, dei numeri.

12 Se dunque, posto che il numero sia un qualcosa di reale per se stesso, deve necessariamente esistere in uno dei detti modi, e tuttavia in niuno di essi può essere, è manifesto che esso non ha una natura tale, quale vogliono coloro che lo fanno per sè esistente.

13 Inoltre, ogni unità risulta dal grande e dal piccolo (2) in uguale misura, ovvero l'una dal piccolo e l'altra dal grande? Se fosse in quest'ultimo modo, non si potrebbe dire nè che

(1) Le unità non hanno grandezza: come possono, quindi, costituire l'essere corporeo delle cose? Il discorso vale anche per Platone, in quanto per lui l'uno (la monade) ha, in realtà, sempre una θέσιν, e però anche μέγεθος, onde definiva il punto come una «linea indivisibile» (I. 9, 25, e v. nota).

(2) A., secondo il Bonitz (p. 556), ha male interpretato la natura del principio materiale di Platone, perchè questi, con τὸ μέγα καὶ μικρόν, «non duo significare voluerat principia diversa et seiuncta inter se, sed unam eandemque potentiam, quae et augendo et diminuendo in infinitum idonea esset». Certo, la diade platonica *voleva* esser un principio di tal fatta, attivo, e unitario pur nella sua dualità (di contrari), ma in fatto non arrivò a questo che fu il concetto aristotelico della potenza. Cfr. nota al cap. 6, 12 del lib. I. Perciò A. lo tratta, talvolta, come un principio unico (τὸ μ. κ. μ.), tal'altra come duplice (τὸ μ. καὶ τὸ μ.).

ognuna ha in sè tutti gli elementi, nè che le unità sono senza differenze: chè nell'una ci sarebbe il grande, nell'altra il piccolo, che son di natura contraria. Inoltre: come sono le unità 14
nella triade in sè? Ce n'è una che sta da sè. Forse è per questo ch'essi pongono l'uno in sè nel mezzo del numero dispari (1). Se, poi, ciascuna unità della diade risulta da entrambi gli elementi in ugual misura, come la diade sarà qualcosa di unico per natura che deriva dal grande e dal piccolo?
Ovvero, in che differirà dall'unità (2)? Ancora: l'unità è prima 15
della diade: chè, soppressa quella, vien soppressa questa. Essa sarà, dunque, idea di un'idea (3), in quanto è prima di un'idea, e dovrà esser stata generata prima. Da che, allora (4)? Poichè la diade indefinita raddoppia.

Proseguiamo. Di necessità, il numero o è infinito (5) o è 16
finito. Avendo già il numero, secondo essi, un'esistenza per
1084 a se stessa, bisogna bene che sia o l'uno o l'altro. Che non possa esser infinito, è chiaro: l'infinito non è nè pari nè dispari; invece, i numeri vengon fuori sempre o dispari o pari. E propriamente, dispari se sul pari cade l'uno; se si adopera la diade vien fuori pari: in un modo, se l'unità è (sempre) raddoppiata; in un altro, se ci sono dei dispari (6).
Aggiungi che, se ogni idea è idea di qualcosa, e i numeri 17
sono idee, anche il numero infinito sarebbe idea di qualcosa, o delle cose sensibili, o di qualcos'altro (7). Ma, per quanto

---

(1) Per quanto avessero superato la concezione materiale dei Pitagorici, l'idea del numero in costoro è ancora fortemente legata alla sua rappresentazione geometrica. — Per quest'unità (quasi generatrice del numero), ric. il parimpari pitagorico. Per A. non è diversa dalle altre.

(2) Se la diade è composta di due unità, come ha unità? E se ha una sua unità, come questa è diversa da quella dell'1 derivante dagli stessi principii?

(3) In quanto è un prius logico.

(4) Dall'Uno, no: perchè nell'1 c'è anche la diade indefinita; da questa, no: perchè questa è δυοποιός, non ἑνοποιός.

(5) Per A. infinito è il processo generatore del numero (questo, dunque, nel senso della potenza, non dell'attualità): cfr. note a IX. 6, 7 e 9, 6; XI. 10.

(6) *In un modo*, se la diade moltiplica un numero ch'è una potenza del due; *in un altro*, se questo ha anche dei fattori dispari (2 × 3, ad es.). Cfr. il passo di Aless., cit. in nota a I. 6, 12, a proposito dei numeri primi.

(7) Delle cose non sensibili, i. e. intelligibili.

la loro dottrina porti a tale conseguenza, questa non s'accorda nè con la definizione dell'idea, nè con la ragione (1).
18 Se poi il numero è finito, fin dove arriva? Questo bisogna ben dirlo: e non soltanto dirlo, ma darne anche la ragione. Poniamo che, come taluni vogliono, si arrivi sino alla decade. La prima conseguenza è che con le specie si è presto alla fine. Per es., se la triade è l'uomo in sè, quale numero sarà il cavallo in sè? Chè i numeri, ciascuno in corrispondenza a una cosa in sè, vanno sino al dieci, ed è necessario, appunto, che sia uno di questi compresi nella decade: chè questi sono sostanze e idee. E tuttavia non possono bastare:
19 perchè le specie dell'animale saranno sempre di più (2). Ed è insieme chiaro che, se per tal modo la triade è l'uomo in sè (3), tali saranno anche le altre triadi: chè le triadi comprese negli stessi numeri (4) sono uguali; sì che infiniti saranno gli uomini: se ogni triade è un'idea, ogni uomo singolo sarà in sè quell'idea; e se no, saranno infiniti per lo meno

---

(1) Non si accorda con la definizione dell'idea, che non può essere dell'infinito, i. e. dell'indeterminato; nè con la ragione, perchè un infinito in atto è contradittorio.

(2) Questi paragrafi son tutti, più o meno, controversi. Preferirei intendere, con la decade, non i dieci numeri della serie aritmetica, ma tutte le possibili combinazioni degli elementi della tetractis pitagorica (v. note a I. 5, 5-7), che alcuni Platonici (v. XIV. 1, 15), forse lo stesso Platone (cfr. XII. 8, 1; *Phys.*, III. 8. 206 b, 32), seguitarono a riguardare come la tavola dei principii matematici. La triade, ad es., è un'idea che si presenta ugualmente in tutte le combinazioni possibili di tre elementi, quasi ad esprimere la varietà delle specie di uno stesso genere, per es., di animale; onde A. obietta che, per quanto grande sia il numero delle combinazioni, quello delle specie, per es. di animale, è superiore.

(3) Dagli accenni che sparsamente fa Aless. è difficile raccogliere qualcosa di preciso in queste particolari attribuzioni, d'origine pitagorica, dei numeri alle cose. Lo stesso A., nel paragrafo seguente, fa corrispondere all'uomo la diade (par si serva d'esempi, semplicemente).

(4) Si parla, come nota Siriano (148, 13), non delle sole triadi ideali, ma anche di quelle matematiche, «qualora uno le consideri in atto e unitamente alla specie propria di ciascuna». Queste sono infinite (infiniti i 3, anche se l'idea del 3 sia una sola). — Il ragionamento, poi, oscilla tra il considerare come infinite le stesse triadi ideali (quelle che si possono, comunque, comporre dentro i numeri ideali), e il considerare come unica la triade ideale, riserbando l'infinità alle sole triadi matematiche. L'infinità degli uomini è, così, o come quella delle prime, o come soltanto quella delle seconde (intermedie tra le cose sensibili e le idee).

in quanto uomini. E se il numero minore è una parte del 20
maggiore, in quanto è una somma di unità comprese in quello
stesso numero, qualora la quadriade in sè sia idea di qual-
cosa, per es. di cavallo o di bianco, l'uomo, se l'uomo è
diade, sarà una parte di cavallo.
Assurdo è anche che del dieci ci sia un'idea, e non del- 21
l'undici, nè dei numeri seguenti. Aggiungi che esistono e 22
si generano alcune cose anche di quelle di cui non esistono
idee: perchè non esistono idee anche di esse? Le idee, dunque,
non sono cause (1). Inoltre, è inconcepibile che il numero sino 23
al dieci sia un ente e idea più dello stesso dieci. Eppure di
quello non c'è un processo unico di generazione, di questo
sì (2). Essi tentano di far del numero sino al dieci un essere 24
perfetto: quindi fan venir fuori dalla decade la serie delle cose,
come il vuoto, la proporzione, l'esser dispari, e le altre di que-
sta specie. Essi attribuiscono l'una serie ai principii, per es. il
movimento, la quiete, il bene, il male; e l'altra, ai numeri (3).
Perciò il dispari è l'Uno: chè se il dispari fosse nella triade (4),
come il cinque sarebbe dispari? Inoltre, le grandezze e tutte 25
1084 b le cose di questa specie vanno, secondo essi, sino a quel
limite: per es., vien prima la linea indivisibile (5), poi la diade,
poi vanno anche queste grandezze sino al dieci.

---

(1) Lo Schwegler (a q. l.) osserva giustamente che questo pensiero appartiene alla critica delle idee: qui par fuori posto.

(2) Altro passo oscuro. Intenderei: i Platonici presentano il dieci, non come un numero, al quale si giunga (così come agli altri, prima e dopo di esso) nel processo unitario (aristotelico) di formazione della serie aritmetica; ma come un risultato o complesso di quei numeri che formano, secondo essi, i principii supremi del molteplice matematico e della realtà in generale. Ricorda, ad es., che per le grandezze geometriche la decade è l'1 (punto) + 2 (linea) + 3 (piano) + 4 (solido). — Alla l. 30 ho seguito la volgata.

(3) I *principii* sono l'Uno e la Diade indefinita, i *numeri* son quelli che compongono la decade. — È incerto se l'*altra* serie che fa capo ai numeri, sia quella del vuoto, proporzione, ecc., come intende Aless.; ovvero, come il Robin vuole (p. 317), sia un'altra (che A., d'altronde, non determina), e però il movimento, la quiete, ecc. appartengano alla stessa serie di cose di prima, e vadan tutte derivate dai due principii opposti (come, poi, è, in ogni modo, oscuro).

(4) E non dipendesse dall'Uno, il 5 non potrebb'esser dispari, perchè questi numeri ideali, per costoro, sono uno fuori dell'altro.

(5) Che, per costoro, corrisponde al punto: cfr. I. 9, 25. Per il resto del paragrafo, v. nota al § 23, in fine.

26 Inoltre, se il numero ha un'esistenza indipendente, c'è da domandarsi se è prima l'uno, o la triade e la diade. In quanto il numero è composto, è prima l'uno; ma in quanto prima è l'universale e la forma, il numero è prima: chè ciascuna delle unità è parte del numero in quanto materia di esso, e il numero sta come forma. Così, l'angolo retto, in un senso, è prima dell'acuto, perchè determinato e prima per il concetto. Ma, in altro senso, è prima l'acuto, perchè è parte e in questo si divide il retto. In quanto materia, dunque, è prima l'angolo acuto e l'elemento e l'unità; ma, in quanto alla forma e alla sostanza ch'è secondo il concetto, è prima l'angolo retto e l'intero risultante dalla materia e dalla forma. Chè l'insieme (1) è più vicino alla forma e a ciò
27 di cui è il concetto; ma per il divenire è posteriore. Come, dunque, l'uno è principio? Dicono: perchè è indivisibile. Ma indivisibile è l'universale così come il particolare e l'elemento, ma non nello stesso modo son principii (2): quello per il concetto; questo, per il tempo. In quale dei due, dunque, è principio l'uno? Poichè, come s'è detto, anche l'angolo retto sembra esser prima dell'acuto, e questo prima di quello, e ognuno di essi è uno solo (3). Essi, quindi, fanno dell'uno un principio in entrambi i sensi. Il che è impossibile: perchè in un senso sta come forma e sostanza, nell'altro come parte e materia. Esso infatti è uno, in certo modo, in entrambi i casi: in verità tuttavia in un caso è soltanto in potenza: per lo meno, se il numero è qualcosa di uno e non è come un mucchio, bensì ciascuno è diverso perchè risulta di unità diverse, come essi dicono. L'unità non esiste

(1) τὸ ἄμφω (altrove: τὸ ἐξ ἀμφοῖν); così, poco prima, τὸ ὅλον equivale al τὸ σύνολον di altri passi. *È più vicino alla forma*: così anche VII. 3, 4. Per quel che precede, cfr. VII. 10.

(2) Seguo l'interpretazione del Ross (ponendo un punto prima di ἀλλά, alla l. 15: così già il Bekker), per la quale A. dice che l'universale e il particolare non nello stesso modo son principii (non già che non nello stesso modo sono indivisibili). Anche l'opposizione tra ciò ch'è prima per il concetto e ciò ch'è prima per il tempo, è familiare ad A. in questo senso (non in quello dell'indivisibilità).

(3) Pur potendosene considerare la priorità o posteriorità in due sensi diversi.

attualmente in ognuno dei due casi (1). E la causa dell'errore, 28
in cui incorsero, fu che procedettero insieme dalle matematiche e dai concetti universali (2), sì che da quelle presero il principio, l'uno, come un punto: l'unità, infatti, è un punto che non si può localizzare. Costoro, quindi, facevano composti gli esseri, così come altri filosofi, di ciò ch'è più piccolo. Per cui l'unità diventa materia dei numeri, ed è insieme anteriore alla diade e, a sua volta, posteriore, in quanto la diade è un intero e uno e forma. Ma, poichè cercavano l'universale, affermarono l'uno, come predicato, anche così: come parte (3). Ma è impossibile che queste cose gli appartengano insieme per lo stesso rispetto.

Se poi l'uno in sè deve, esso solo, esser inesteso (chè 29
la differenza sua da ogni altro uno non è altra che questa: di esser principio) (4), e la diade è divisibile, l'unità no, questa sarà più di quella simile all'uno in sè. Ma se così è, l'uno in sè sarà più simile all'unità che alla diade: sì che l'una e l'altra unità sarà prima della diade. Ma essi non lo voglion dire: per lo meno, fanno venir fuori prima la diade. —
1085 a Inoltre: se la diade in sè è qualcosa di uno, e così la 30
triade in sè, insieme fanno una diade. Donde viene, dunque, una diade quale questa?

---

(1) L'uno come forma sostanziale è in atto (e però anche il numero, in quanto questo ha un'unità attuale: cfr. VII. 3, 10), come parte materiale è in potenza. (Ho riferito l'ἑκάτερον della l. 20, e così l'ἑκατέρα della l. 23, ai due sensi dell'uno).

(2) Cfr. I. 9, 27. E nota l'acutezza dell'osservazione: il facile scambio tra il p. d. v. logico-astratto e quello matematico porta i Platonici a materializzare il principio dell'unità sino a farlo coincidere col principio stesso dell'atomismo. Questo spiega anche perchè A., rifiutandosi di considerare l'uno a modo loro, lo tratta senz'altro come o un universale o come l'1 aritmetico.

(3) Trattando, così, l'universale come, insieme, un principio materiale. Di qui, anche, l'esistenza indipendente da loro conferita al numero (come già da Platone alle idee).

(4) Ogni altro uno, per costoro, ha anche un'estensione. Il concetto di numero monadico, costituito di unità astratte, è di A. (i Platonici cominciano, infatti, dalla diade, che presuppone un principio materiale, oltre che formale). Intendendo l'ἄθετον come *inesteso* (in senso più generale che non quello che ha semplicemente in opposizione al punto, come, invece, intende Alessandro), vorrei dare, così, un senso coerente al passo (se no, giustamente osserva il Ross che l'Uno, in quanto principio, si distingue dall'1; in quanto è senza posizione, dal punto). Altri propongono varie modificazioni del testo.

Capitolo IX.

1 E poichè non esiste contatto nei numeri, bensì un seguirsi immediato; di quante unità non si dà nulla d'intermedio, come, ad es., in quelle della diade o della triade, ci sarebbe da chiedere se esse seguono immediatamente dall'uno in sè, o no; e se, in quel che segue immediatamente dall'uno, è prima la diade, oppure una delle due sue unità (1).
2 Difficoltà simili s'incontrano anche intorno ai generi di cose posteriori al numero: intorno alla linea, alla superficie, al corpo. Alcuni li fan risultare dal grande e dal piccolo: per es., dal lungo e corto le lunghezze, dal largo e stretto i piani, dall'alto e basso i volumi: le quali sono, appunto, specie del grande e piccolo (2). Il principio, invece, dell'unità in queste cose chi lo stabilisce in un modo, chi in un altro (3).
3 Anche qui, ognuno che ragioni dirittamente, scorge innumerevoli difficoltà, arbitrii e contraddizioni. Poichè avviene che tali generi di cose si trovano sciolti l'uno dall'altro, — a meno che i loro principii non vengano uniti, sì che il largo e stretto sia anche lungo e corto. Ma, se poi è così, il piano sarà

(1) Le unità si seguono nel numero immediatamente (formando una continuità discreta, non unitaria come i punti nella linea: cfr. XI. 12, 13). Ora: la loro serie deriva immediatamente dall'Uno? In questo caso, la generazione dei numeri non è quella che dicon essi. Ovvero, dall'Uno (con la diade indefinita) deriva, per primo, il 2? In questo caso sembra che prima del 2 debba esserci la prima unità di esso: cfr. cap. 7, 5. — Oppure, come Alessandro e lo Schwegler: C'è prima il 2 o la prima unità di esso? nel secondo caso, quest'unità insieme all'Uno dà in anticipo il 2; nel primo, la diade con l'Uno dànno in anticipo il 3.

(2) Costoro son scolari di Platone, i quali introducono distinzioni in seno al principio del maestro, sì da poter spiegare i vari generi di grandezze geometriche. Altri introdussero una distinzione ancora precedente a questa per poter spiegare come da quel principio provenga, da una parte, il numero (dal molto-poco); dall'altra, l'esteso: cfr. XIV. 1, 4 e 2, 11; e già I. 9, 23-24 (in III. 4, 42, invece, par che si accenni a una fase precedente della dottrina, quando queste distinzioni non erano ancora state poste).

(3) Alessandro dice che alcuni (Senocrate?) quel principio di unità formale attribuivano ai numeri ideali (la diade per la linea, la triade per il piano, la quadriade per il solido); altri (Speusippo?), all'Uno.

linea, e il solido sarà piano ([1]). Inoltre, degli angoli e delle 4
figure e di cose simili come se ne dovrà render conto? Accade qui come per il numero. Quelle sono affezioni della grandezza, ma non di esse si compone la grandezza: così come non del retto e curvo si compone la lunghezza, nè del liscio e ruvido il solido ([2]).

Per tutte queste cose si va incontro alla stessa difficoltà 5
che per le specie del genere: se si fanno esistenti gli universali, si chiede se nell'animale sia l'animale in sè o qualcosa di diverso da esso. La questione non offre nessuna difficoltà se uno non pone come separato l'universale; separando, invece, come fanno costoro, l'uno e i numeri, non è facile scioglierla: se pure si può dire non facile ciò ch'è impossibile. Poichè, quando uno pensa l'uno nella diade e nel numero in generale, pensa l'uno in sè o qualcosa di diverso ([3])?

Alcuni, dunque, fan venir fuori le grandezze da una ma- 6
teria di tal natura; altri dal punto (il punto a costoro sembra essere non l'uno, ma come l'uno) e da un'altra materia, che non è il molteplice, ma come il molteplice ([4]). Le stesse difficoltà si presentano qui, non meno che dianzi. Poichè, se la materia è unica, linea piano e solido saranno la stessa cosa: chè dagli stessi elementi verrà fuori una sola e medesima
1086 b cosa. Se poi le materie son più, e altra è quella della linea,

---

(1) O son generi diversi, e allora linea piano solido son uno fuori dell'altro (non han nulla in comune); o sono uno stesso genere, e allora s'identificano. Cfr. I. 9, 23-24.

(2) Pare: Come spiegare i teoremi geometrici con i loro principii? Questi colgono ciò ch'è accidentale (lungo-corto, ecc.), non ciò ch'è essenziale (la definizione) nelle figure geometriche. Così, come il grande-piccolo (o molto-poco) rispetto al numero.

(3) Senza dubbio questo paragrafo è fuori posto. Polemizza contro il concetto di numero ideale: nel cavallo è l'idea (universale) di animale, o la specifica sua natura? Così: pensando un numero, pensiamo all'Uno in sè, o a quel numero particolare di unità?

(4) Costoro, diversamente dai precedenti, pongono principii del numero l'uno e il molteplice (τὸ πλῆθος), l'uno formale, l'altro materiale; e *analogamente* per le realtà geometriche. Cfr. il paragrafo seguente, e nel lib. XIV. 1, 3 e 6; 4, 10; 5, 4 e 6; e anche VII. 2, 6, dove è fatto il nome di Speusippo (v. anche XII. 7, 11 e 10, 16).

altra quella del piano, altra quella del solido: allora, o esse s'implicano l'una l'altra, o no: sì che, anche così, si avranno le stesse conseguenze (1): o il piano non avrà linee, o sarà linea.

7 Inoltre, come il numero può risultare dall'uno e dal molteplice, non curarono di spiegare. Ma, nel modo che parlano, vanno incontro alle stesse difficoltà di coloro che fanno venire il numero dall'Uno e dalla diade indefinita. Poichè, in un caso, si fa venir fuori il numero da un molteplice predicato universalmente, non particolare (2); nell'altro, da un molteplice particolare, da quello originario: chè la diade è un particolare molteplice originario. Sì che la differenza si può dire ch'è nulla, e le difficoltà che ne conseguono son le stesse (3): si tratta di mescolanza o di situazione, di combinazione, o
8 di generazione, o di qual'altra di tutte queste? Ma, soprattutto, ci sarebbe da domandare: se ogni unità è unica, donde il suo essere? Chè, di certo, nessuna è l'uno in sè. Verrà, necessariamente, dall'uno in sè, e dal molteplice, o da una parte del molteplice. Ora, che l'unità sia un molteplice, è impossibile: chè è indivisibile. D'altronde, che risulti da una parte del molteplice, presenta molte altre difficoltà: poichè ognuna delle parti è necessario che sia indivisibile (se no, sarebbe un molteplice, e l'unità sarebbe divisibile), ed elementi non sono più l'uno ed il molteplice: chè ciascuna unità non ver-
9 rebbe più dal molteplice con l'uno. Poi, chi parla così, non fa altro che presupporre un numero diverso: chè un molte-
10 plice d'indivisibili è già numero. Inoltre, anche coloro che così parlano, dovrebbero chiedersi se il numero è infinito o finito. Poichè esisteva, a quel che pare, anche un molteplice

(1) Cfr. dianzi § 3 (in fine).

(2) Ho seguito l'interpretazione comune (già di Aless.). Ma forse più esatta sarebbe questa: «In un caso, si fa venir fuori il numero dal predicato universale [l'Uno] e da un molteplice non particolare»; poi, essendo l'Uno un principio comune alle due dottrine, questo non viene ripetuto nell'altro caso.

(3) La differenza è nella maggiore universalità data al concetto del molteplice. Per quel che segue, cfr. cap. 7, 13: la serie numerica vien fuori per mescolanza, ecc. degli elementi del molteplice?

finito, dal quale e dall'uno son venute le unità finite: e il
molteplice come tale (1) è diverso dal molteplice infinito. Quale,
dunque, è il molteplice ch'è elemento insieme all'uno?
Parimenti ci sarebbe da far questione intorno al punto, 11
cioè all'elemento dal quale fanno derivare le grandezze: chè
non c'è soltanto quello ch'è il punto per se stesso. E allora,
donde ognuno degli altri punti? Non, certamente, da una
distanza e dal punto in sè. Ma neppure le parti della di-
stanza posson esser parti indivisibili, così come quelle del
molteplice di cui constano le unità: poichè il numero si com-
pone di parti indivisibili, ma non così le grandezze (2).
Tutte queste considerazioni e altre simili fanno manifesta 12
l'impossibilità che il numero e le grandezze esistano per se
stessi. La stessa disparità d'opinioni tra i principali (3) intorno
1086 a ai numeri è indizio che le cose stesse, essendo false, li con-
ducono in errore. Gli uni, quei che posero soltanto gli oggetti 13
matematici oltre le cose sensibili, vedendo la difficoltà e l'arbi-
trio intorno alle idee, si allontanarono dal numero ideale (4)
e posero quello matematico. Gli altri, volendo sostenere che 14
le idee sono, insieme, numeri, e non vedendo come potesse
esistere il numero matematico oltre quello ideale (una volta
che i principii loro son gli stessi), identificarono il numero
ideale con quello matematico, a parole: chè in fatto soppres-
sero il numero matematico, mettendo innanzi ipotesi di loro

---

(1) **αὐτό** (così lo Schwegler, p. 333): da intendere, poi, come il molteplice in generale (così Aless. 781, 34, il quale non ha l'αὐτό); o, meglio, quel ch'è il vero e proprio molteplice, quello finito, accennato prima. Altri: «il molteplice in sè»; ma, così, si rende difficile l'opposizione. Il Ross tenta uscirne così: «e c'è un'altra molteplicità, ch'è molteplicità in sè e infinita molteplicità».

(2) Non dal punto in sè e da una distanza (come il numero dall'Uno in sè e dal molteplice): chè il punto non può avere per elemento la distanza; nè dal punto in sè e da una parte indivisibile della distanza (come dianzi il numero dall'Uno in sè e da una parte indivisibile del molteplice): chè non ci sono parti indivisibili della distanza. Cfr. *Phys.*, VI. 1. 231 a, 24: «impossibile che ci sia un continuo composto d'indivisibili, per es. la linea di punti»; b, 16: «ogni continuo è divisibile in sempre divisibili».

(3) **τοὺς πρώτους**, tra i maestri. Ma è probabile che si debba leggere **τρόπους** (v. Ross): «la stessa disparità nei modi di vedere intorno ai numeri».

(4) **εἰδητικός**: così in XIV. 2. 1088 b, 34 (§ 3); 3. 1090 b, 36 (§ 9). Questo per Speusippo; nel paragrafo seguente, per Senocrate: e per i loro seguaci.

15 testa, non matematiche. Colui, invece, che per primo pose
l'esistenza delle idee, e che esse sono numeri, e che esistono
gli oggetti matematici, li tenne ben a ragione distinti (1).
16 Per cui a tutti accade di dir qualcosa di giusto per un rispetto;
ma non in modo assoluto. Essi stessi dànno la conferma di
ciò in quanto non dicono le stesse cose, anzi cose contrarie;
e la causa di ciò è che le loro ipotesi e i loro principii sono
falsi. Poichè è difficile parlar giusto partendo da premesse
non giuste, secondo dice Epicarmo (2): «Non fa a tempo a
enunciare qualcosa, e già si vede che non può stare».
17 Ma intorno ai numeri bastino le cose discusse e definite:
chi già ne è persuaso, potrebbe ancor meglio persuadersi da
ulteriori ragioni; ma queste non riuscirebbero meglio a persuadere chi già non s'è persuaso.
18 Dei primi principii e delle cause ed elementi primi si è
discorso nei libri di Fisica (3) per quanto riguarda la dottrina

---

(1) Secondo il Robin (pp. 588 ss.), che inclina ad un'interpretazione neoplatonica di Platone, questi avrebbe, dunque, ammesso: 1) i numeri ideali compresi nella decade e i tre tipi di grandezze ideali; 2) le idee; 3) i numeri aritmetici e le figure geometriche; 4) le cose sensibili. Distinguendo meglio la dottrina del maestro da quella degli scolari (come noi abbiam fatto), pare preferibile l'ordine seguente: 1) le idee; 2) le idee-numeri; 3) gli oggetti di cui trattano i matematici; 4) le cose sensibili. Sono, questi, come punti di vista diversi di una stessa realtà, che Platone tentò sempre meglio di dimostrare paralleli, analoghi e cospiranti a uno stesso fine: una παλίντονος ἁρμονία, che permette la μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (logica-matematica-fisica), in una scala, discendente-ascendente, dei gradi di perfezione dell'essere, dall'ἄτομον εἶδος più gravato di materia a quello ch'è pura intelligibilità, unità e principio formale dell'ordine che si dispiega nell'universo intero. Per quanto diversa, per atteggiamento critico e soggettivo, la filosofia di A. è pur uno svolgimento ulteriore dell'ultimo Platone.

(2) Diels, fr. 14.

(3) *Phys.*, I. 4-6; *De Caelo*, III. 3-4; *De Gen. et Corr.* I. 1. Siriano (160, 6) nota che in alcuni mss. cominciava di qui il lib. XIV. Si può considerare, infatti, il resto di questo libro, come una prefazione al libro seguente. Dopo le considerazioni dello Jaeger non è più dubbio che quest'ultima parte del XIII e il XIV sono stati composti prima (v. *Introduzione*).

Come si vede dal *Sommario*, l'argomento di questa seconda parte è ancora quello della prima: intorno alle idee e ai numeri. Ma là si polemizza esclusivamente contro quei dell'Accademia, qui son presi in larga considerazione anche i Pitagorici. Là la dottrina più battuta è quella di coloro che ponevano i numeri ideali, oltre che i numeri matematici (o che, poi, distinguessero i due generi, come i Platonici più schietti; o che li identificassero, come Senocrate e seguaci); qui si combatte, prima la dottrina delle idee-numeri nella forma più comune alla

di coloro che trattano della sostanza sensibile soltanto: nè è cosa che interessi la nostra ricerca, ora. Invece, facendo séguito alle cose dette, dobbiamo considerare quel che dicono coloro che affermano esserci altre sostanze oltre quelle sensi-
bili. Poichè, dunque, alcuni dicono che tali sostanze sono 19
le idee e i numeri, e che i loro elementi sono elementi e principii degli esseri, è da esaminare intorno a ciò quel che dicono
e come lo dicono. Coloro che pongono soltanto i numeri, e 20
propriamente quelli matematici, saran da prender in consi-
derazione dopo. Per coloro, invece, che pongono le idee, basta 21
considerare come le pongono, per dubitare subito di esse. Essi, infatti, fanno delle idee sostanze universali, e insieme sostanze che, a lor volta, sono separate e singolari. Ma che questo
non possa essere, si è discusso e chiarito innanzi [1]. E la 22
causa per cui i sostenitori delle idee universali mettevano insieme queste cose identificandole, è che essi non facevano delle idee le sostanze stesse delle cose sensibili [2]. Essi crede-
1086 b vano che gli esseri singoli del mondo sensibile fluissero e di essi nessuno permanesse; l'universale, invece, fosse oltre di
questi e qualcosa di diverso. A questa opinione diede lo spunto 23
Socrate, come dianzi dicemmo [3], con le sue definizioni; ma egli non divise queste dalle cose singolari; e fu, questo, un pensiero giusto, di non dividerle. Lo si vede dagli effetti: poichè, se senza l'universale non è possibile fondare una scienza, la divisione è causa delle difficoltà che s'incontrano
intorno alle idee [4]. I loro sostenitori, pensando che, se ci 24
dovessero esser sostanze oltre quelle sensibili e fluenti, fosse

---

scuola, poi la dottrina di Speusippo che al posto delle idee metteva i numeri come principii delle cose (e, in connessione con questa, la dottrina pitagorica).

Come nota il Bonitz (p. 565), in questa parte le due questioni principali sono: 1°) se idee e numeri possano valere come principii delle cose; 2°) se costoro ragionaron giusto intorno ai principii delle idee e dei numeri. Per quanto collegate, le due questioni sono ben diverse; ma A. mescola spesso l'una all'altra.

(1) Sembra riferirsi al lib. III (spec. a 6, 10-12).

(2) Il pensiero vuol esser, sembra, che reputavano la sostanza (la natura intelligibile) delle cose essere, non sensibile, ma ideale.

(3) Forse, il riferimento è a I. 6, 3 (ripetuto in cap. 4, 3 di questo libro).

(4) L'argomento punta, dunque, su la necessità dell'immanenza dell'universale al singolare, affinchè di questo si possa aver conoscenza.

necessario separarle, e non avendone altre, tiraron fuori queste sostanze così dette universali; sì che avvenne che e quelle universali e quelle singolari avessero quasi la stessa natura (1). Il che costituirebbe già per se stesso una delle difficoltà accennate.

CAPITOLO X.

1 Vogliamo ora parlare di cosa che presenta certa difficoltà, sia che si sostenga e sia che non si sostenga la dottrina delle idee: se ne discorse già da principio nelle Aporie (2). Poichè, se uno non vuol porre che ci siano quelle sostanze esistenti per sè, e così come si parla delle cose singolari, finirà col distruggere la sostanza (il che nessuno di noi vuole) (3). Se, invece, si pongono quelle sostanze, come diremo che sono i loro elementi e principii?

2 Se, infatti, sono singolari e non universali, gli esseri saranno tanti, quanti gli elementi, e gli elementi non saranno
3 oggetto del sapere. Siano, infatti, sostanze le sillabe che sono nel linguaggio, e siano i loro elementi elementi delle sostanze: necessariamente, allora, ci sarà un unico *ba*, e di ciascuna sillaba ce ne sarà una sola, una volta ch'esse non sono universali e le stesse di specie, ma ciascuna sarà una di numero e un che determinato, e non avrà nome in comune con altre. (Essi pongono, anzi, ognuna delle cose che sono per se stesse come
4 una) (4). Ma, se così sono le sillabe, anche gli elementi da cui risultano: delle *a*, dunque, non ce ne sarà più di una, nè di

---

(1) E però si raddoppiasse la realtà delle cose per spiegarle: cfr. I. 9, 1 (qui 4, 4). Un riferimento più diretto, tuttavia, può essere a III. 2, 17.

(2) III. 4, 14-16, e 6, 9-12: le due questioni, tuttavia, vengon qui unificate.

(3) Per il significato della parentesi (ὡς βουλόμεθα λέγειν), v. Ross. La questione, in ogni modo, è considerata come interna alla scuola, nella quale, come s'è detto, c'era chi negava le idee e poneva solo i numeri come esistenti per se stessi (Speusippo). — Schwegler (a q. l.): la questione sollevata qui è «l'antinomia tra pensiero ed essere, sapere e realtà. Conoscibile è soltanto l'universale, reale (sostanziale) soltanto il singolo. Tra conoscere e realtà oggettiva sembra, quindi, esser un hiatus invalicabile. Come si risolve l'antinomia?».

(4) Così, le idee. Per la conoscibilità del tutto condizionata a quella delle parti, e per l'esempio stesso della sillaba e delle lettere, ricorda *Teeteto*, 205 b.

nessuna delle altre lettere, per la stessa ragione per cui neppure delle altre sillabe ce n'è nessuna che sia la stessa di altra. Ma, se così è, al di fuori degli elementi non ci saranno altri esseri: ci saranno soltanto gli elementi. Inoltre, gli ele- 5
menti non saranno oggetto del sapere: poichè non sono universali, e la scienza è degli universali. Lo si vede dalle dimostrazioni e dalle definizioni ([1]): non si può conchiudere che questo triangolo ha due retti se non ogni triangolo ha due retti; nè che quest'uomo qui è animale, se non ogni uomo è animale.

1087 a Ma, se poi i principii sono universali, o anche le sostanze 6
che di essi si compongono sono universali, ovvero ciò che non è sostanza sarà prima della sostanza ([2]). Poichè l'universale non è sostanza; ma l'elemento e il principio sono universali, e però prima delle cose di cui sono principio ed elemento. È naturale che si abbiano tutte queste conseguenze 7
quando si fanno composte di elementi le idee, e oltre le sostanze che hanno la stessa specie si ritiene che ci siano idee come un qualcosa di unico ed esistente per sè. Ma niente 8
impedisce che la cosa stia come per le lettere dell'alfabeto, in cui sono molti *a* e *b*, e non esiste oltre i molti un'*a* in sè e un *b* in sè: onde le sillabe uguali posson esser infinite ([3]).

Che poi la scienza sia, in ogni caso, dell'universale, sì 9
che necessariamente i principii degli esseri sono universali, e non sostanze esistenti per sè, — è questa una delle questioni maggiori tra le accennate: giacchè, dir così, in un senso

---

(1) Cfr. *Anal. Post.*, I. 8 (non si dà dimostrazione nè definizione delle cose sensibili).

(2) Pare anche a me necessario un'ἤ innanzi a ἔσται (Ross), che compia con l'altra ἤ la disgiunzione. — Nel primo caso, si ha il concetto di sostanza universale, ch'è contro il presupposto (§ 1); nel secondo, si avrà l'assurdo di porre la sostanza (ch'è l'essere esistente per se stesso) *dopo* ciò che non è sostanza (qui: il principio).

(3) Gl'individui non hanno, in questo caso, un'unità meramente numerica (materiale), ma anche specifica (una natura comune). L'individualità per A. non nega l'universalità, anzi ne è la concretezza. (Ciò viene, tuttavia, per lo più affermato immediatamente: dimostrato piuttosto negativamente che affermativamente).

è vero, in un altro no. La scienza, infatti, così come anche il sapere, è in due modi: in potenza e in atto. La potenza, dunque, come la materia, essendo universale e indeterminata, è dell'universale e indeterminato; l'atto, invece, essendo determinato, è del determinato: essendo «un qualcosa ch'è un
10 questo» è di «un qualcosa ch'è un questo» (1). Ma per accidente la vista vede il colore in universale, in quanto il colore che vede è colore; e quest'*a*, che il grammatico studia, è *a* (2).
11 Poichè, se di necessità i principii fossero universali (3), di necessità universale sarebbe anche ciò che ne deriva, così come nelle dimostrazioni. Se così fosse, non ci sarebbe più niente di esistente per sè, nessuna sostanza. Invece, è chiaro che la scienza è, in un senso, universale, in altro no.

---

(1) Nota come il rapporto tra potenza e atto vien trasportato dall'oggetto nel soggetto conoscente, e concepito in entrambi ugualmente come un processo di determinazione dell'universale nel singolare: che era la via per la dimostrazione positiva della soluzione dell'antitesi (v. nota prec.).

Più spesso A. insegna che dell'individuale (particolare) non c'è scienza, e che questa è dell'universale (cfr. § 5) e necessario. Ma, allora, evidentemente, l'opposizione è tra scienza e opinione-sensazione: cfr. *Anal. Post.*, I. 31. 87 b, 28, e 33. 88 b, 30. Qui, invece, il contrasto è tra potenza e atto nel processo stesso del sapere, e vien valorizzato il momento concreto dell'apprensione del τόδε τι, in confronto al quale l'altro, della mera universalità, per sè, è astratto e indeterminato. Cfr., del resto, anche il passo famoso del *De An.* (429 b, 30): δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ (segue con l'immagine che divenne, poi, il luogo comune della *tabula rasa*). E *Anal. Post.*, I. 18. 81 b, 7: «non c'è scienza dall'universale senza induzione, nè per induzione senza sensazione». Benchè questo possa intendersi nel senso del passo di *Anal. Post.*, II. 19, cit. in nota a I. 1, 4, dove il processo è dall'individuale, come mero punto di partenza, verso l'universale, che, solo, fonda il sapere. In generale, quando nel sapere A. guarda al lato soggettivo, al pensiero, accentua l'universalità; quando guarda al lato oggettivo, accentua l'individualità, la concretezza attuale.

(2) Cfr. passo di *Anal. Post.*, I. 31. 87 b, 28 ss. (su cit.), nel quale si afferma che per mezzo soltanto del senso non è possibile sapere, perchè questo è dell'universale, il quale non è oggetto di sensazione (percezione); pure, nell'atto di percepire «un che determinato, qui e ora», c'è un'αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε, ch'è già un che d'universale (benchè la percezione di questo sia accidentale in confronto all'individualità dell'oggetto: v. nota prec., in fine).

(3) Se i principii fossero *soltanto* universali, non si uscirebbe mai da essi (così nelle dimostrazioni logiche o matematiche). Invece, per A., i principii sono di due specie: l'universale e l'individuo, l'uno colto dal νοῦς, l'altro dall'αἴσθησις.

LIBRO DECIMOQUARTO

Capitolo I.

1 Basti, dunque, quanto s'è detto intorno a questa so-
stanza [1]. Tutti, poi, fanno contrari i principii: come nelle
cose naturali, così anche per le sostanze immobili. Ma, se
non può darsi nulla che sia prima del principio di tutte le
cose, sarà impossibile che il principio, qualora sia attributo
di altro, sia principio: come se uno dicesse che il bianco è
principio, non in quanto è attributo di altro, ma in quanto
bianco, e intanto dicesse che esiste in rapporto a un so-
strato ed è una cosa diversa [2], la quale è bianca: questa,
2 infatti, sarà prima. In realtà, tutto ciò che viene da con-
trari, si genera da essi in quanto c'è un sostrato, e questo
ci ha da essere soprattutto quando si tratta di contrari: tutti 1087 b
si dicono sempre di esso, e nessun contrario può esistere in-
dipendentemente. Invece, come anche è evidente, e come il
ragionamento conferma, niente è contrario alla sostanza.
Nessuno, dunque, dei contrari è propriamente principio di
tutte le cose: questo sarà, dunque, altro da essi.

3 Coloro invece fanno di uno dei contrari la materia [3]:

---

(1) Incerto, il significato di questo passaggio dal XIII al XIV.

(2) Uomo, per es. (ἕτερόν τι: dianzi tradotto con «attributo di altro»).

(3) Cfr. XII. 10, 6: un contrario non può essere, per A., la materia. Materia e forma non sono contrari: il contrario della forma è la sua privazione; e la materia è, in quanto tale, il sostrato indifferente. Un'elaborazione ulteriore del concetto di materia è, come abbiamo visto, nei libri VII-VIII (v. note a VII. 3, 7 e 7, 12; VIII. 6, 3 e 11).

la quale è, per alcuni, il disuguale, ch'essi oppongono, come se questa fosse la natura del molteplice, all'uno (l'uguale); per altri [1] è il molteplice (contrario all'uno). I numeri, infatti, si generano, per gli uni, dalla diade del disuguale, del grande-piccolo; per gli altri, dal molteplice: e per gli uni e per gli altri, dalla sostanza dell'uno. Chi, infatti, dice che gli elementi sono il disuguale e l'uno, e che il disuguale è la diade risultante dal grande-piccolo, parla come se disuguale e grande-piccolo fossero la stessa cosa, e non chiarisce che ciò è discorsivamente, non realmente [2].

Nè dei principii, ch'essi chiamano elementi, rendono ben 4
conto. Gli uni dicono che il grande e il piccolo insieme al-
l'uno sono, questi tre, elementi dei numeri: quei due, la
materia; l'uno, la forma. Altri pongono il molto e il poco [3],
perchè, dicono, il grande e il piccolo riguardano, più pro-
priamente, la natura della grandezza. Altri vogliono un prin-
cipio più universale di questi: l'eccedente e l'ecceduto. Co- 5
storo non differiscono, in riguardo a talune conseguenze della dottrina, si può dire in nulla; ma soltanto per le difficoltà discorsive [4], ch'essi riescono ad evitare solo in quanto anche le dimostrazioni ch'essi apportano sono discorsive. Salvo che, per la stessa ragione per cui l'eccedente e l'ecceduto, e non il grande e il piccolo, sono principii, anche il numero dovrebb'essere prima della diade risultante

---

(1) I primi sono Platonici schietti, forse Platone stesso (cfr. XIII. 7, 5): questi altri, i seguaci di Speusippo, pare (cfr. XIII. 9, 6).

(2) οὐ διορίζει ὅτι λόγῳ, ἀριθμῷ δ'οὔ. Si potrebbe tradurre: «per il concetto, non numericamente»; ma si renderebbe il passo piuttosto dal lato oscuro, quale si è presentato agli interpreti finora. Già Alessandro (797, 16) intende che siano τῷ μὲν ἀριθμῷ ἕν, τῷ δὲ λόγῳ πολλά. Credo che l'interpretazione sia da cercare in X. 5, 2: dove è chiaramente respinta l'equivalenza dell'unica nozione del disuguale alla sua implicita duplicità, nella quale, infatti, A. la risolve, opponendole poi la doppia corrispondente negazione dell'uguale. Si vede di qui anche perchè A. tratti il grande-piccolo talora come concetto unico, talora come duplice (secondo che si riferisce all'opinione avversaria, o alla propria): cfr. nota a XIII. 8, 13.

(3) V. nota a XIII. 9, 2.

(4) λογικάς: cfr. IV. 3, 6. Il «discorsive» che vien dopo, tuttavia, si tradurrebbe meglio con «logiche».

dagli elementi ([1]): poichè questo principio è, come quelli,
più universale. Invece, di quelli dicon così, di questo no.
6 Altri oppongono il diverso e l'altro all'uno. Altri fanno
opposto il molteplice all'uno. Ma se, come vogliono, le cose
derivano da principii contrari; e all'uno, o non si oppone
nulla, o, se pure, il molteplice, il disuguale all'uguale, il
diverso all'identico, l'altro allo stesso; — coloro che oppongono
l'uno al molteplice hanno più degli altri qualche ragione:
sebbene neanch'essi abbastanza: poichè l'uno sarà
poco: la molteplicità, infatti, si oppone alla pochezza, il
molto al poco ([2]).

7 È evidente che l'uno significa misura. E in ogni cosa c'è
qualcosa di diverso da esso che fa da sostrato: per es., nell'armonia,
il diesis ([3]); nella grandezza, il dito o il piede,
o qualcosa di questa specie; nei ritmi, il metro o la sillaba;
e similmente nel peso un determinato peso, e per tutte le
cose nello stesso modo: nelle qualità un quale, nelle quan- 1088 a
tità un quanto determinato (e la misura è indivisibile o per
la specie o per la sensazione) ([4]): chè l'uno, per se stesso,
8 non è sostanza in nessun caso. Ed è giusto: poichè l'uno
non significa altro che la misura d'un molteplice, e il nu-

---

(1) Anche in I. 9, 4 si dice che il numero (intendi, in generale, come concetto astratto) sarebbe prima della diade, e principio a maggior titolo perchè più universale, nello stesso modo che quelli vogliono l'eccedente e l'ecceduto. Quindi ho unito l'ἐκ τῶν στοιχείων (intendo, il grande e il piccolo) con δυάδος, non con ἀριθμόν, come fanno il Ross e altri (seguendo Alessandro).

(2) Si tengano presenti i capp. 3 e 4 del lib. X. Uguale-disuguale, identico-diverso, ecc. sono modi dell'opposizione fondamentale dell'uno al molteplice; e questa va intesa, propriamente, come opposizione di indivisibile a divisibile. (L'uno, come l'essere, ha molti significati: IV. 2, 10; e A., già in III. 3, 6, non vuole che abbia una realtà sostanziale). Oppure, l'uno è *misura* (in senso positivo, non più nella precedente opposizione). In questo caso, il molteplice equivale al *molti*, a cui si oppone il *pochi*, o il poco.

(3) Cfr. V. 6, 13; X. 1, 11-12. *Grandezza*: estensione.

(4) Cfr. X. 1, 10 e 13. Là, tuttavia, si oppone la misura esatta (puramente quantitativa) a quella ritenuta tale (la quantità del qualitativo) per la sensazione. Qui pare (anche da quanto segue) che la distinzione sia tra misura nel senso concettuale di principio conoscitivo (l'uomo dell'uomo, ecc.), e però qualitativo (ma nel senso sostanziale: cfr. XI. 12, 8), e la misura nel senso proprio del misurare in generale, come negli esempi precedenti.

mero un molteplice misurato o un molteplice di misure (1).
Per cui è anche ben ragionevole non contar l'uno come nu-
mero: poichè la misura non ha plurale, bensì la misura e
l'unità sono principio (2). E la misura bisogna che sia sem- 9
pre qualcosa ch'è la stessa in tutte le cose misurate: per es.,
se la misura è cavallo, essa vale per i cavalli; se uomo, per
gli uomini (3). Se si tratta di uomo, cavallo, dio, sarà essere-
vivente, e il numero di essi sarà quello di esseri-viventi. Se
di uomo, bianco, camminare, non si ha qui affatto un nu-
mero, perchè queste cose convengono tutte allo stesso indi-
viduo, ch'è numericamente uno. Tuttavia ci può essere qui
il numero dei generi (4): di questi, o di qualche altro predi-
camento di tal fatta.

Coloro che fanno del disuguale qualcosa di unico e della 10
diade (5) un composto del grande-piccolo, si allontanano
troppo da ciò ch'è verosimile e possibile. Poichè queste son
affezioni e accidenti, piuttosto che sostrati, dei numeri e
delle grandezze: il molto e poco del numero, il grande e pic-
colo della grandezza; così come il pari e dispari, il liscio e
ruvido, il diritto e il curvo. Si aggiunga a questo errore, 11
che il grande e il piccolo, e quante cose son di questa spe-
cie, sono, necessariamente, relazioni. Ma la relazione è meno
di ogni altra cosa una natura determinata, ossia, delle ca-
tegorie, quella che meno è sostanza, ed è posteriore al quale
e al quanto. E, come s'è detto, essa è qui un'affezione del

---

(1) Il numero come molteplice di unità (Aless. 799, 34). Preferirei intendere un molteplice di misure nel senso dell'esempio che vien dopo: di concetti diversi per il genere (uomo, cavallo, ecc.).

(2) Del contare e del misurare.

(3) Modificando il testo secondo la giusta congettura del Bonitz: «se si tratta di cavalli, la misura è cavallo; se di uomini, uomo».

(4) Una misura comune, vera e propria, non c'è, perchè, come ricorda lo Schwegler, παρὰ τὰ κατηγορούμενα οὐθὲν ἐστι κοινόν (XII. 4, 2). E non c'è, perchè, come osserva il Bonitz, «substantia non potest computari cum accidentibus». Ma A. adduce qui altra ragione: l'unità reale di queste categorie; mentre, poi, concede che si parli di genere o categoria come di una nozione comune, e del numero dei predicamenti. Per una concezione trascendentale delle categorie v. lo spunto in VIII. 6, 7.

(5) Disuguale e diade sono lo stesso, come s'è visto dianzi; ma l'un termine mette in rilievo l'unità, l'altro la dualità del principio.

quanto, non la sua materia, una volta che questa è qualcosa di diverso ([1]) insieme e dalla relazione in generale e dalle sue parti o specie. Poichè non c'è nulla di grande o piccolo, molto o poco, o di relativo in generale, che non sia qualcosa di diverso, ch'è quello ch'è molto o poco,
12 grande o piccolo, o relativo. E un segno che la relazione non è affatto una sostanza e un essere reale, è che soltanto di essa non c'è generazione o corruzione, nè movimento: come c'è accrescimento e diminuzione per la quantità, alterazione per la qualità, traslazione per il luogo, il semplice nascere e perire per la sostanza. Non così per la relazione: poichè, senz'essersi mosso, uno è una volta più grande di un altro, una volta più piccolo o uguale, se l'altro si è quan-
13 titativamente mosso ([2]). E mentre la materia di ciascuna 1088 b
cosa, e però quella della sostanza, deve necessariamente esser quella cosa in potenza; la relazione, invece, non è sostanza nè in potenza nè in atto. È, dunque, incredibile, o meglio assurdo, fare elemento e presupposto della sostanza ciò che non è sostanza: chè le categorie, tutte, son poste-
14 riori a essa. Inoltre, gli elementi non si predicano di ciò di cui sono elementi. Ma molto e poco si predicano, separatamente e insieme, del numero ([3]); lungo e corto, della
15 linea; e il piano è e largo e stretto. Se, poi, esiste anche un molteplice del quale uno di essi, il poco, si predica sempre ([4]), per es., il due (chè, se fosse un molto, un poco diventerebbe l'uno), ci sarà anche un assolutamente molto: per es., il 10 ([5]) sarà un molto, se di esso non c'è numero maggiore, oppure il 10 mila. Se è così, come, allora, il numero si compone del molto e del poco? Infatti, o converrebbe predicare di esso entrambi, o nessuno dei due. Ora, l'uno di essi soltanto si predica.

---

(1) Il sostrato a cui la relazione vien riferita.

(2) Cfr. XI. 12, 1.

(3) Insieme, se il numero è messo in rapporto a quelli che lo precedono e a quelli che lo seguono.

(4) Il testo è un po' incerto (v. Ross). Per il due, v. X. 6, 1.

(5) Perchè numero perfetto: cfr. XIII. 8, 18.

Capitolo II.

È del tutto necessario investigare: le cose eterne è, dunque, possibile che si compongano di elementi? Dovrebbero possedere una materia: chè tutto ciò che risulta di elementi, è composto. Se, allora, è necessario che derivi (1) da ciò di cui risulta (sia che duri sempre, sia che abbia avuto generazione); e poichè ogni cosa diviene ciò che diviene da ciò ch'è in potenza (dall'impossibile (2) non poteva nè divenire nè essere), e ciò ch'è in potenza può passare all'atto e non passare: il numero, ed ogni altra cosa che abbia materia, per quanto duri sempre, potrebbe non essere. Nello stesso modo che può non essere una cosa, tanto che abbia un sol giorno, quanto se abbia quanti anni si vogliano. Se così è, lo stesso è anche se duri tanto tempo da non aver limite. 1
Non saranno, dunque, eterne, una volta che non è eterno ciò che può non essere, secondo che ci accadde di far vedere in altra trattazione (3). E se ciò che s'è detto è vero universalmente, che nessuna sostanza è eterna se non è atto, e se gli elementi son materia della sostanza, nessuna sostanza eterna potrà avere elementi de' quali risulti composta. 2

---

(1) O: sia generato. L'origine ideale (logica) si scambia, nel pensiero di A., con quella reale (v. nota a X. 10, 1, in fine). Di qui, anche, la varietà dei significati implicita nel γίγνεσθαι. Quel che segue tra parentesi si potrebbe forse più letteralmente tradurre così: « sia pure che, benchè divenuto, duri sempre ». I cieli non hanno una γένεσις (e però φθορά) nel senso sostanziale; ma in IX. 8, 22 (1050 b, 17) vien distinta la φθορὰ ἁπλῶς da quella κατά τι, οἷον ποῦ. Il discorso, del resto, mira a dimostrare che, se il numero è un'entità che consta di un elemento materiale, non è, di diritto almeno, eterno (τὸ ἀΐδιον equivale, nel pensiero di A., all'εἶναι αἰεί, al durar sempre). Non viene qui ulteriormente distinta (come non distinguevano i Platonici) la materia sensibile da quella intelligibile: le quali, del resto, posson esser entrambe eterne (la sostanza dei cieli è sensibile: cfr. XII. 1, 5), nè quella propria della generazione (sostanziale) da quella soggetta alle tre forme (secondarie) di movimento: cfr. VIII. 1, 7-8; XI. 12, 1.

(2) O: da ciò che non ha la potenza.

(3) *De Caelo*, I. 12. Ma anche IX. 8, 21-26.

3 Ci sono alcuni che fanno della diade indefinita l'elemento ch' è insieme all'uno, ma non vogliono sapere del disuguale: giustamente, per gli assurdi che ne conseguono [1]. Essi evitano soltanto quelle difficoltà, a cui di necessità vanno incontro coloro che parlano così perchè fanno del disuguale e della relazione [2] un elemento; quelle, invece, che ci sono all'infuori di questa opinione, sono di necessità comuni anche a loro, sia che facciano composto di elementi il numero ideale, sia il numero matematico.

4 Molte, dunque, furono le cause che li fecero deviare su questi principii, ma in primo luogo l'aver voluto porre la 1089 a
questione nei vecchi termini. Poichè parve a loro che tutti gli esseri sarebbero uno solo, l'essere in sè, se non ci si opponesse al detto di Parmenide:

Questo non riuscirai mai a provare: che il non-essere sia [3];

e che, per darne la soluzione, fosse necessario mostrare che il non essere è: poichè, in questo modo, se gli esseri son molti, essi dovrebbero risultare dall'essere e da qualcos'al-
5 tro. Eppure, in primo luogo, se l'essere dicesi in molti sensi (in un senso significa la sostanza, in un altro il quale, in un altro il quanto, e così le altre categorie), di che specie, dunque, è l'uno che tutte le cose sarebbero qualora il non-essere non fosse? Sarebbero le sostanze, oppure le affezioni, e le altre cose similmente, quelle che costituirebbero quell'uno? Ovvero tutte saranno un'unica e identica cosa, il « questo » e il « di che specie » e il « tanto grande » e le altre cose tutte che può significare un'unità determinata? Sarebbe strano, anzi impossibile che un'unica natura [4] sia

(1) V. dianzi (cap. 1, 5) dove parla delle difficoltà discorsive. Costoro rinunciano al termine, o concetto, del disuguale, ma mantengono quello della diade indefinita. Il Ross pensa che qui si alluda a Senocrate.

(2) Di quella relazione ch'è il disuguale: chè relazione, come nota il Bonitz, è anche il grande-piccolo della diade indefinita: cfr. cap. 1, 11.

(3) Diels, fr. 7. — L'accenno è, chiaramente, al *Sofista* 237 a, 256 e.

(4) Il non-essere. Il ragionamento segue questa linea: — Senza ricorrere al non-essere, come fa Platone, si poteva domandare a Parmenide di che specie

diventata la causa per cui l'essere è o un questo, o un essere di tal fatta, o così grande, o in un certo luogo. Poi, 6
da quale specie di non-essere e di essere verrebber fuori gli esseri? Chè anche il non essere si dice in altrettanti sensi, come l'essere: e non-esser uomo significa non esser questo qui; non-esser retto, non esser di tal fatta; non-esser di tre cubiti, il non esser grande così. Di quale specie, dunque, è l'essere e il non-essere che fa molte le cose? Egli (1) intende, 7
in fine, il falso, e questa è la natura che attribuisce al non-essere, dal quale insieme all'essere risultano molte le cose. Perciò anche diceva che bisogna supporre qualcosa di falso, così come i geometri suppongono che sia lunga un piede una linea che non è lunga un piede. Ma non è possibile che la cosa stia così: i geometri non suppongono nulla di falso (chè quella proposizione (2) non fa parte del loro ragionamento); nè dal non-essere così inteso deriva la generazione e corruzione delle cose. Il non-essere, infatti, si dice in tanti 8
sensi quanti sono i vari casi delle categorie; inoltre, c'è il non-essere che si dice nel senso del falso, e quello che si dice come potenza: da questo vien la generazione: da ciò che non è uomo, ma è uomo in potenza, vien l'uomo; e da ciò che non è bianco, ma è bianco in potenza, viene il bianco: e questo vale sia che si tratti di un'unica cosa, sia di molte.

La loro ricerca, evidentemente, è intorno al modo in cui è 9
molteplice l'essere nel senso delle sostanze: giacchè per essi

---

era quell'Uno. Il ricorrere al non-essere non giova nulla a dar ragione della distinzione categorica dell'essere.

Il non-essere di Platone, o *l'altro* veduto dianzi, era, poi, il grande-piccolo, la dualità indefinita, ch'egli introdusse, accanto all'essere e all'uno, per dar ragione del molteplice. Ma nota come nel testo s'incrociano i due sensi del molteplice: quello delle cose, e quello delle categorie d'una stessa cosa.

(1) Platone. Nel *Sofista* si dice che, se il falso è ciò che non è, solo ammettendo che il non-essere è, si può affermare che c'è il falso. A., data la distinzione del non-essere nei sensi enumerati al § 8, accentua l'identificazione. — Per l'accenno che segue, al geometra che si serve di figure necessariamente inesatte per la dimostrazione delle sue verità (cfr. III. 2, 22; X. 1, 10; XIII. 3, 6), non si ha riscontro nei Dialoghi platonici. Il riferimento può essere all'insegnamento orale (ἐλέγετο): cfr. I. 9, 25.

(2) L'ipotesi accennata («sia data una linea lunga un piede»).

le cose che si generano, sono numeri lunghezze e solidi. È ben strano che si cerchi come è molteplice l'essere nel senso dell'essenza, e non si cerchi come è molteplice nel senso delle qualità o quantità. Certamente, nè la diade indefinita, nè il grande e il piccolo, son causa dell'esserci due
specie di bianco, o molti colori o sapori o figure: chè anche 1089 b
questi si avrebber dovuto risolvere in numeri e unità [1]. Se essi avessero prestata attenzione a questo punto, avrebbero vista la causa della molteplicità anche nelle sostanze: chè
10 essa è la stessa o analoga [2]. Questa loro aberrazione dal vero fu la causa, anche, onde, cercando l'opposto dell'essere e dell'uno (che insieme a questi generasse le cose), supposero che fosse il termine relativo (il disuguale), il quale non è nè contrario nè contradittorio a quelli, perchè esprime uno dei generi dell'essere, così come l'essenza e la qualità.
11 E anche questo bisognava cercare: come di relativi ce ne sono molti, e non uno solo. Invece, qui, si cerca come ci sono molte unità oltre il primo uno; e non già come ci sono molti disuguali oltre il disuguale. Eppure essi parlano e fanno uso del grande-piccolo, molto-poco (da cui i numeri), lungo-corto (da cui la lunghezza), largo-stretto (da cui il piano), profondo-basso (da cui i solidi); e di un numero ancora maggiore di termini relativi fanno cenno. Ora, qual'è la causa della molteplicità di questi?

12 Di necessità, dunque, si ha da presupporre, come noi diciamo, per ciascuna cosa il suo essere in potenza. L'autore della dottrina ricordata, postosi il problema, che cosa fosse ciò ch'è in potenza un « questo » e sostanza, e tuttavia non è un essere per se stesso [3], si espresse dicendo ch'è il relativo, nello stesso modo che se avesse detto il qualitativo:

---

(1) In un numero di colori, di cui l'unità-misura è il concetto di colore; ecc.

(2) Cfr. XII. 4, 5; VIII. 2, 6; e in questo lib. 6, 7. La causa della molteplicità è la materia, che in certo senso è la stessa (nel senso che materia e forma sono i principii di tutte le cose); in altro, soltanto analoga (per ciascuna categoria, in cui abbia luogo il mutamento: cfr. nota a VIII. 1, 7).

(3) «Come l'uno e l'ente: chè l'uno e l'ente Platone chiamava sostanza (sostanza in principal modo)»: Aless. (809, 30).

il quale non è in potenza nè l'essere nè l'uno, nè la loro
negazione, ma uno dei modi di essere. E tanto più era ne- 13
cessario, come si disse [1], se il problema era di come son
molteplici gli esseri, non limitarlo a quelli che sono nella
stessa categoria — come ci sono molte sostanze o molte qua-
lità —, ma porsi la questione come l'essere è molteplice [2]:
chè c'è l'essere delle sostanze, quello delle affezioni, quello
delle relazioni. E per le categorie altre dalla sostanza, c'è 14
anche un'altra difficoltà per intendere come sono un molte-
plice: poichè, non avendo un'esistenza indipendente, il loro
essere un molteplice qualitativo o quantitativo dipende dal
sostrato che diviene ed è molteplice. E tuttavia bisogna che
ci sia una materia determinata per ciascun genere di esse [3]:
salvo che non può esistere separatamente da quella delle so-
stanze. Nel caso, invece, del «che determinato» si ha qual- 15
che ragione per spiegare come è un molteplice, se non si
fa di esso qualcosa che sia insieme un «che determinato»
e una natura di certa specie [4]. Qui piuttosto la difficoltà
è questa: come sono molte in atto le sostanze, e non una
sola [5]. Che se non è lo stesso il «che determinato» e il 16
«quanto», non ci si dice allora come e perchè son mol-
teplici le cose, ma come il quanto è un molteplice. Ogni
numero, infatti, esprime un quanto; e l'unità, se non è in-
tesa nel senso di misura, è l'indivisibile quantitativamente [6].
1090 a Se, dunque, altro è il quanto e altra l'essenza, non ci si

---

(1) § 9.

(2) Il testo ha il plurale, ma il senso vuole il singolare.

(3) La materia che fa da sostrato è causa della molteplicità della forma negl'individui o sostanze, non, per sè, degli accidenti. C'è una materia, dunque, per ogni categoria, anche se non esistente separatamente da *quella* (mi par necessaria l'aggiunta) delle sostanze. Del colore, ad es., la superficie del diafano (Aless.). Ricorda che gli oggetti matematici hanno una materia intelligibile, ma non esistente indipendentemente da quella della sostanza concreta.

(4) Un'idea, che voglia essere individuo reale e insieme universalità, come faceva Platone.

(5) Se la materia è, in quanto mera potenza, comune. Cfr. XII. 2, 6, e nota.

(6) Forse: se non è intesa nel senso di misura in generale (che può essere anche qualitativa), è l'indivisibile quantitativamente (ch'è, del resto, anch'esso misura, anzi in primo luogo: cfr. X. 1, in fine). Il testo è dubbio.

dice donde e come è molteplice l'essenza. E se uno dirà ch' è la stessa cosa, egli dovrà sopportare molte obbiezioni.

17 Si può rivolgere l'indagine anche intorno ai numeri [1], per vedere di dove bisogna trar la convinzione della loro esistenza. A chi ammette l'esistenza delle idee, essi presentano una certa ragione della realtà delle cose, inquantochè ognuno dei numeri è un'idea determinata, e l'idea, in un modo o in un altro, è causa alle altre cose del loro es-
18 sere [2]: sia, infatti, a loro ciò concesso. Ma a chi non la pensa in questo modo [3], perchè vede le difficoltà implicate intorno alle idee, per cui non è per queste ragioni che fa esserci i numeri, e tuttavia vuole che il numero matematico esista: a costui, dico, donde cavar motivo di credere se dice che esiste siffatto numero? e in che, questo numero, gioverà per le altre cose? Colui stesso che ne afferma l'esistenza non dice che sia causa di nulla, ma lo considera come una natura ch'esiste per se stessa; nè si vede che sia causa di qualcosa: chè le verità [4] dell'aritmetica si possono trovare, tutte, anche per le cose sensibili, come fu detto.

Capitolo III.

1 Coloro che pongono l'esistenza delle idee e ch'esse son numeri, col loro metodo di presentare ciascun termine, traendolo dal molteplice, come esistente e qualcosa di uno, tentano,

---

(1) Si passa alla critica della dottrina dei numeri. Nei paragrafi seguenti sino al 10 del cap. 3 si riprendono pensieri svolti nei capp. 2-3 del lib. XIII, ma in forma indipendente.

(2) Cfr., invece, I. 9, 11 e 14-15 (ovvero, XIII. 5, 2 e 4). Ma ad A. non sfugge il significato diverso che la dottrina di Platone veniva assumendo con questa trasformazione dei principii ideali delle cose in principii meramente matematici; e par quasi assumere, ora, la difesa delle idee. Cfr. nota a XIII. 6, 8.

(3) Speusippo. Posta la causalità delle idee, se i numeri sono idee, essi son causa, intelligibile e reale, di ciò ch'esiste. Ma, se non si ammette più l'esistenza delle idee, perchè seguitar ad ammettere l'esistenza in sè e per sè del numero matematico, separatamente dalle cose sensibili?

(4) Lett.: i teoremi. Le verità aritmetiche si posson trovar reali già nel mondo sensibile (non, tuttavia, considerato sensibilmente, *come fu detto* in III. 2, 16, e meglio in XIII. 3, 1), e non implicano quella esistenza separata del numero.

per lo meno, di dire come e perchè il numero esiste ([1]). Ma,
poichè le loro ragioni non sono accettabili, nè conchiusive,
neppure si può affermare, almeno per esse, l'esistenza del
numero. I Pitagorici, invece, constatando che molte proprietà 2
dei numeri convengono ai corpi sensibili, supposero che le
cose fossero numeri, non separabili tuttavia, ma componenti
la realtà delle cose. E perchè? Perchè le proprietà dei nu-
meri si trovano nell'armonia, nel cielo, e in molte altre
cose ([2]). Invece, quei che dicono che esiste soltanto il nu- 3
mero matematico, non possono, stando ai loro presupposti,
affermar nulla di simile: anzi, si trovano ad affermare che
non ci può esser scienza di cose come quelle ([3]). Noi, invece,
affermiamo che c'è, secondo che dicemmo innanzi ([4]). Ed è
evidente che gli oggetti matematici non esistono indipenden-
temente: se esistessero separati, le loro proprietà non s'in-
contrerebbero nei corpi. Su questo punto i Pitagorici sono al 4
riparo da ogni critica; ma quando fanno i corpi fisici com-
posti di numeri, e ciò che ha peso o leggerezza voglion ca-
varlo da ciò che non ha nè peso nè leggerezza, si ha l'im-
pressione che parlino di un altro cielo e di altri corpi, non
di quelli sensibili. Coloro, invece, che fanno il numero se- 5
parabile sostengono che esiste indipendentemente perchè gli
assiomi non possono riguardare le cose sensibili, e tuttavia
ciò ch'enunciano è vero e dà all'anima diletto; e fanno lo
1090 b stesso discorso per le grandezze matematiche. Ognun vede,
allora, che per il ragionamento opposto si dovrà dire anche
il contrario, e che ai sostenitori di questa dottrina resta a

---

(1) Le ll. 17-18 sono quasi indecifrabili. Mi sono attenuto al Ross, che inserisce un τῷ prima di κατά (l. 17) e sopprime il τό nella l. seg. Mi par giusto, anche, sottintendere come soggetto il numero (ἔστιν, l. 18). — Ho parafrasato il concetto del metodo platonico accennato nel termine ἔκθεσις (v. anche I. 9. 992 b, 10, § 30; e VII. 6. 1031 b, 21, § 10): ch'è il metodo col quale, arguita l'universalità del concetto in confronto ai particolari, esso viene fissato fuori di questi come idea.

(2) Cfr. I. 5, 3-4. Dai Pitagorici passa ora ai seguaci di Speusippo.

(3) L'armonia, ecc.: chè son sensibili (numeri sensibili). Quindi han da essere numeri puramente intelligibili ed esistenti separatamente.

(4) Chiaramente, in XIII. 3; ma lo spunto del concetto è già nel lib. III. 2, 18-22 (questione 5ª).

sciogliere la questione dianzi accennata: Perchè, non trovandosi i numeri in niun modo nelle cose sensibili, si trovano in queste le loro proprietà?

6 Ci sono alcuni (1) che, dal fatto che il punto è il limite e il termine estremo della linea, questa del piano, questo del solido, pensano che nature di questa specie debbono, di necessità, esistere. Conviene, allora, guardar dentro anche a questo ragionamento: che non sia troppo debole. Poichè, da un lato, i termini estremi non sono sostanze, ma piuttosto tutte queste cose sono limiti: chè anche del camminare e del movimento in generale c'è qualche termine, e questo, allora, dovrebb'essere un individuo e una sostanza determinata: il che è assurdo. E, d'altro lato, anche ammesso che sian sostanze, dovrebber tutte esser sostanze di cose sensibili particolari: chè il ragionamento riguardava queste. E allora, perchè esistono indipendentemente?

7 Chi non si contentasse troppo facilmente, potrebbe insistere, riguardo a ogni numero e agli oggetti matematici, ch'essi non contribuiscono in nulla l'uno all'esistenza degli altri, quel che vien prima a quel che vien dopo: se, infatti, il numero non esistesse, non esisterebbero per questo meno le grandezze, secondo coloro che affermano esistere soltanto gli oggetti matematici; e se neanch'esse esistessero, esisterebbero l'anima e gli oggetti sensibili. Ma la natura, da quel che se ne vede, non par che sia una serie di episodi, come
8 una cattiva tragedia (2). Quei che pongono l'esistenza delle

---

(1) Si direbbero Pitagorici, confrontando III. 5, 4 e VII. 2, 3: la finale del paragrafo potrebb'essere un pensiero aggiunto contro i Platonici. Ma par più probabile che si tratti di alcuni degli stessi Platonici, i quali utilizzassero per la loro dottrina un pensiero pitagorico, passato già nella dottrina del maestro: cfr. note a I. 9, 24 e V. 17, 4.

(2) In questo paragrafo si parla di Speusippo (al quale sono frequenti gli accenni in questi ultimi due libri). Anche la finale del lib. XII biasima coloro che «fanno dell'universo un complesso di episodi». Come si vede anche da VII. 2, 6, (e v. nota ivi al § 7), Speusippo poneva una molteplicità di principii, o ordini di reali, l'uno indipendente dall'altro, sebbene dipendenti immediatamente dall'Uno: i numeri, le grandezze, l'anima, oltre le cose sensibili. A. ricorda di lui anche l'opinione che la perfezione non fosse nei principii, ma in ciò che da essi deriva: XII. 7, 11 e 10, 7. Cfr. *Eth. Nic.*, I. 4. 1096 b, 5 (qui, come altrove, è messo accanto ai Pitagorici).

idee sfuggono a questa difficoltà, in quanto cavano le grandezze dalla materia e dal numero: dalla diade le lunghezze, dalla triade i piani, dalla quadriade i solidi, o anche da altri numeri: chè questo non importa. Ma, poi, queste grandezze saranno idee? E se no, qual'è il lor modo di esistere? E in che gioveranno all'esistenza delle cose? In nulla: come non sono di nessun giovamento gli oggetti della matematica, così queste. E non c'è neppur un teorema che valga per esse (¹): a meno non si voglia mutar faccia alla matematica e inventar dottrine di propria testa. Certo, non è difficile tirar fuori ipotesi a caso e argomentazioni su argomentazioni a non finire. Costoro, dunque, amalgamando così gli oggetti matematici alle idee, van fuori di strada.

Quelli, invece, che per primi posero che due siano le na- 9
ture dei numeri, il numero ideale e quello matematico, in niun modo dissero (nè lo potevano) come esistesse il numero matematico e donde derivasse: chè essi lo fanno intermedio fra quello ideale e quello sensibile. Se risulta dal grande-
1091 a piccolo, esso sarà lo stesso di quello ideale (da un altro grande-piccolo poi fa venir fuori le grandezze) (²). Se dice

---

(1) Per tali grandezze ideali (e non per quelle sensibili). Il Ross pensa che qui si parli di Senocrate, che identificò le figure geometriche con quelle ideali. Ma l'« amalgamando » in fine al par. (προσγλιχόμενοι) par accennare a un rapporto più indeterminato fra le idee e gli enti matematici. Oltre che in questi due libri, un accenno a S. è anche in VII. 2, 7 e in XII. 1, 6. Per A. la dottrina di Speusippo e quella di Senocrate si equivalgono in rapporto al mondo sensibile, ma egli tratta (nel lib. XIII) la seconda con maggior visibile disprezzo. — *Gli oggetti della matematica*: concepiti χωριστά, come le idee, e al posto loro, come nella dottrina di Speusippo.

(2) Soppresso il punto e il γάρ (Bonitz). Data la precedente distinzione tra numero ideale e numero matematico, quel ch'è tra parentesi (benchè d'incerta lez., e se non è una glossa, come pensa il Christ) par accennare a una distinzione ulteriore di numero matematico e grandezze (a meno che non sia una riflessione intromessa nella critica: v., infatti, il seguito: « Se dice ecc. »). E nota il passaggio del soggetto al singolare, che par, quindi, riguardare Platone. E forse il senso è, appunto, qui: in Platone A. vede l'origine dei difetti delle dottrine di Speusippo e di Senocrate. Platone, infatti, non disse altro se non che il numero matematico è intermedio tra le idee (idee-numeri, e siano pure « numeri ideali ») e il mondo sensibile. Egli usò del grande-piccolo per le idee, per i numeri, per le grandezze. Ma è lo stesso sempre? O diverso? Se diverso, ha ragione Speu-

che si tratta di un altro, egli si trova a dire che gli elementi sono parecchi; e se il principio di ciascuna delle due specie di numeri è qualcosa ch'è uno, l'uno sarà qualcosa di comune a questi, e ci sarà da domandare come l'uno può essere molteplice in questo modo, e intanto il numero non possa, secondo lui, derivare se non dall'uno e dalla diade indefinita.

10 Tutte queste teorie sono insensate, e fanno a pugni insieme con se stesse e col buon senso: somigliano al « discorso lungo » di Simonide (1): il quale discorso lungo vien fuori come quello degli schiavi quando non dicono nulla di assennato. E par che anche gli elementi, il grande e il piccolo, gridino come tirati per i capelli: chè essi non possono generare in niun modo altro numero se non quello che vien dall'uno per raddoppiamento (2).

11 Strano è anche il voler porre una generazione per le cose eterne: meglio, è qualcosa d'impossibile (3). Per i Pitagorici, se essi ponessero o no una generazione di esse, non può esserci dubbio: essi dicono chiaramente che, una

---

sippo; se identico, Senocrate. E per l'Uno, ch'è il principio formale, similmente: se altro è quello che genera il numero, altro quello che genera le grandezze, ecc., esso diventa un κοινόν, e presuppone il numero: mentre poi il numero presuppone, per Platone, l'uno e la diade indefinita. (Se, poi, l'Uno è identico, come da questa identità del principio formale le differenze tra numeri e grandezze?).

(1) Pare una citazione da Simonide di Ceo. Lo schiavo per scolparsi ammucchia parole su parole. Cfr. *Reth.*, III. 14. 1415 b, 22. E ricorda anche il μακρὸς λόγος di Antistene in VIII. 3. 1043 b, 25 (§ 6).

(2) Aless. (818, 20): protestano « per esser stati da loro costretti a generare i numeri, quando non son capaci di ciò », e « quando anche si ponga che il numero vien dal grande-piccolo, ne verranno soltanto le potenze del due ». Su quest'ultimo punto, cfr. XIII. 7, 11; 8, 15 e la nota alla fine del par. ivi seguente. Sul primo, ricorda che per A. (cap. 1, 10-11) grande-piccolo è un concetto relativo, che riguarda o la quantità in generale (cfr. anche cap. prec., 11) o, più propriamente, le grandezze.

(3) Se i numeri sono entità eterne, come indagarne la genesi (derivazione logica, ma, in questo caso, reale, nel senso « fisico »: cfr. 2, 1, e nota)? Dovrebbero essere, insieme, generati e non generati: un assurdo. Si colleghino i §§ 11-12 al § 1 del cap. seg.: chè la questione riguarda, propriamente, i Platonici.

Per i Pitagorici, cfr. XIII. 6, 10. L'Uno è rappresentato con la rozzezza dei primi cosmologi: il primo centro (avente una grandezza) nella massa ancora informe del mondo, come una forza attrattiva, o come un fuoco (Filolao, fr. 7, Diels). Quel ch'è tra parentesi è, come nota il Ross, forse una riflessione di A. soltanto. Della loro cosmologia A. parla in *Phys.*, III. 4, *De Caelò*, II. 2. 9. 13.

volta costituito l'uno (sia che lo derivassero da piani o superfici, o da un seme, o da elementi che neanch'essi san dire), ecco che le parti più vicine a esso dell'infinito cominciarono ad esser attratte e limitate dal limite. Ma, poichè 12
costoro fan della cosmologia e vogliono parlare fisicamente, è giusto prenderli in qualche considerazione in una trattazione intorno alla natura, non in questa che ci occupa presentemente: chè noi stiamo cercando i principii nelle cose immobili, per cui anche dobbiamo indagare la genesi dei numeri intesi a questo modo.

Capitolo IV.

Costoro dunque dicono che non c'è generazione del 1
numero dispari (1), come se fosse chiaro che c'è del pari; ed alcuni dicono che il pari è prodotto originariamente dal grande e piccolo dopo che, essendo disuguali, furono uguagliati. Ma, allora, prima di esser uguagliati, la disuguaglianza era, necessariamente, il loro attributo. Se essi fossero stati sempre uguagliati, non sarebbero stati, prima, disuguali: chè, di ciò ch'è sempre, non c'è un prima. Per cui è manifesto ch'essi non dànno la genesi dei numeri da un punto di vista speculativo (2).

---

(1) V. nota alla fine del § 10 del cap. prec., e ad I. 6, 12. Siriano (181, 20), che prende sempre la difesa del «divino Platone» e de' suoi seguaci, dà un'interpretazione, che, contrariamente al Ross, ritengo non genuina di questa generazione: «Queste cose le puoi trovare espresse da essi simbolicamente: paragonando il numero dispari agli dèi, essi, naturalmente, dicono che è non generato; quello pari, invece, ponendolo analogo alle cose materiali, lo dicono generato e lo rassomigliano alla diade. Ma, sebbene paragonino il dispari all'uno e il pari al due, l'uno e l'altro essi fan derivare dagli stessi principii».

(2) Quale fosse il valore di questa derivazione dei numeri in Platone, si è accennato più volte: realtà e idealità in lui son mescolate. A. dice che si tratta di un processo temporale, non logico. E ha ragione in quanto, per i Platonici, i numeri avevano un'esistenza, non concettuale (come per A.), ma oggettiva. — Questo nostro modo di parlare, dice Siriano, è διδασκαλίας ἕνεκα (così anche Aless. riferendo il pensiero a Senocrate); e aggiunge argutamente contro A.: «anche tu dici che la materia è prima ed è principio del corpo, eppure essa è sempre investita dalla forma» (181, 31).

2 C'è una difficoltà, e ha torto chi crede di sciogliere facilmente la questione: Qual rapporto hanno gli elementi e i principii al bene e al bello? La difficoltà è questa: se tra essi sia da contare quel che noi siam soliti chiamare il bene in sè e l'ottimo, ovvero se, al contrario, questi siano da riguardare come posteriori per generazione ad essi (1).

3 Gli antichi teologi (2) sembrano andar in ciò d'accordo con alcuni contemporanei, i quali rispondono negativamente, e che il bene e il bello non sono apparsi nella natura delle cose se non quando questa era già progredita. Essi sostengono questo per evitare la difficoltà a cui realmente vanno incontro coloro che affermano, come alcuni, l'uno esser un 1091 b
primo principio. Ma la difficoltà non nasce dal fatto di attribuire la bontà al primo principio; bensì dal porre l'uno come principio, e il principio come elemento (3), e far derivare il numero dall'uno.

4 E gli antichi poeti in tanto son d'accordo con loro, in quanto dicono che la signoria e il comando appartiene a Zeus, e non a ciò ch'è prima nel tempo: la Notte, per es.,

---

(1) La discussione riguarda Speusippo: v. nota al § 7 del cap. prec. Ma, attraverso di essa, si ha presente, naturalmente, la concezione platonica dell'Uno come il Bene in sè (cfr. I. 6, 16; e ric. *Timeo*, 29 e: il Demiurgo «era buono, e in colui ch'è buono non nasce invidia mai per nessuna cosa: e però volle che tutte le cose si generassero quanto più era possibile simili a lui»; e verso la fine del lib. VI della *Repubblica* la causa prima è detta essere il Bene in sè). A. non è d'accordo con Platone (benchè in XIII. 3, 8 paia esprimere, su questo argomento, un pensiero affine), ma neppure con Speusippo: chè per lui il principio, anzi i principii (del reale) debbono avere il carattere della perfezione (formale).

Quel che noi siam soliti chiamare il bene in sè: par, dunque, che A. si consideri ancora come uno della scuola: seguendo i criteri dello Jaeger, questa parte dovrebbe, anch'essa, esser stata composta nel periodo della dimora di A. in Assos (ivi Senocrate era ancora in compagnia con A. e forse d'accordo con lui nel non approvare le novità di Speusippo: questo spiegherebbe anche perchè a Senocrate A. accenni vagamente in questo libro: cfr. 3, 8, e nota a XIII. 9, 18).

(2) Teologi-cosmologi: cfr. III. 4, 19; XII. 6, 8, e nota al par. seguente. E per l'accordo, v. ivi, 10, 7.

(3) Cfr. XIII. 8, 26-28 su l'indistinzione del p. d. v. formale (logico) da quello materiale (elemento) nel modo di concepire l'uno. È dall'uno inteso così che A. non crede possa derivare il numero. Cfr. § 12: l'uno astratto diventa il principio intelligibile e insieme reale delle cose, e il mondo, nella sua essenza costitutiva, un sistema matematico.

o il Cielo, il Caos o l'Oceano [1]. E se avviene loro di enu-
merare cose siffatte, è perchè fanno mutevoli i principii go-
vernanti il mondo. Ma quelli di essi che, mescolando alla
poesia la riflessione, non si sono espressi soltanto nelle forme
del mito, per es. Ferecide ed alcuni altri, han posto il ge-
neratore primo come bene sommo; e così fecero i Magi [2],
ed alcuni dei sapienti venuti dopo, come Empedocle ed
Anassagora: dei quali l'uno fece dell'amicizia un elemento,
l'altro fece della Mente un principio. — Di coloro che, invece, 5
sostengono l'esistenza di sostanze immobili, alcuni dicono
che l'uno in sè è il bene in sè: la sua sostanza, tuttavia,
pensavano che fosse soprattutto quella di esser uno.

Questo, dunque, il problema: quale delle due dottrine 6
è giusta. Sarebbe ben da meravigliare se all'essere ch'è
primo ed eterno e sovranamente indipendente, questo stesso,
di essere sovranamente indipendente e al sicuro da ogni mu-
tamento, non gli appartenesse, in primo luogo, in quanto
bene. Non è dubbio: non per altra ragione è indistruttibile
e bastante da sè, se non perchè è perfetto. Sì che dire che 7
il primo principio è tale, è una verità conforme al buon
senso; dire che esso è l'uno, o, se non questo, un elemento,
e un elemento dei numeri, è assurdo. Tante sono le difficoltà,
che alcuni, per sfuggirle, hanno rinunciato a questa dottrina
(e son coloro che concedono, sì, che l'uno è principio primo
ed elemento, ma del numero matematico soltanto). Anzitutto, 8
le unità diventano tutte della stessa natura del bene, e si
ha così una ben grande abbondanza di beni. In secondo 9
luogo, se le specie son numeri, esse saranno tutte della stessa
natura del bene. Si ponga che esistano le idee: di quel che
uno vuole. Ebbene, se esse sono idee di beni, soltanto, le

---

(1) Esiodo e Omero: cfr. I. 3, 14, e 4, 1.

(2) Per Ferecide di Siro, v. Zeller, I[6], 117. I Magi, sacerdoti della religione di Zoroastro, nella Media; Diogene Laerzio (*Proem.*, VI, 8) riferisce dal Περὶ φιλ. di A. ch'essi erano «ancora più antichi degli Egiziani e insegnavano esserci due principii, uno buono e uno cattivo (ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δ.), che chiamano, l'uno, Zeus o Ormuzd, l'altro Hades o Ahriman». — Per Empedocle e Anassagora, cfr. XII. 10, 8-9.

idee non saranno sostanze; ma se ci sono idee anche delle sostanze, tutti gli animali e le piante, e le cose che di esse partecipano, saranno beni [1].

10 Questi, gli assurdi che ne conseguono. E questo ancora: che l'elemento contrario, sia esso il molteplice o il disuguale (il grande-piccolo), è, allora, il male in sè: ragione per cui uno di essi si guardò dal far coincidere il bene con l'uno: se no, veniva di necessità che, essendo la generazione da contrari, il male fosse la natura del molteplice. Altri, invece,
11 dicono che la natura del male è di essere disuguale [2]. Vien di conseguenza che tutti gli esseri partecipano del male, tranne uno, l'uno in sè; e che di questo male senza misura parteciperebbero i numeri più ancora delle grandezze [3]; e 1092 a
che il male sarebbe il luogo [4] dove il bene si realizza; e ch'esso partecipa di ciò che lo distrugge, anzi lo appetisce: chè il contrario è distruttivo del contrario [5]. E se, come dicemmo, la materia è l'essere di ciascuna cosa in potenza (per es., del fuoco in atto è quella ch'è fuoco in potenza), il male sarà il bene stesso in potenza.

---

(1) Per A., evidentemente, è un errore trattare il bene come una οὐσία, o, per lo meno, di esso bisogna fare la stessa distinzione categorica dell'essere. Cfr. *Eth. Nic.*, I. 4. 1096 a, 23: «Parlandosi del bene in altrettanti modi che dell'essere (poichè si dice nella sostanza: per es., Dio e la mente; e nella qualità: per es., le virtù; e nella quantità: per es., l'esser misurato; e nella relazione: per es., l'utile; e nel tempo: per es., l'opportunità; e nel luogo: per es., la residenza, ecc.), è chiaro che non può esserci un bene universalmente comune che sia anche unico, perchè non se ne parlerebbe in tutte le categorie, ma in un'unica soltanto».

(2) *Uno di essi* è Speusippo (ma cfr. *Eth. Nic.*, I. 4. 1096 b, 7: egli non pose l'Uno come il Bene in sè, ma come appartenente alla categoria, pitagoricamente intesa, delle cose che son buone); gli altri, i Platonici schietti (o che tali si reputavano; che si accenni a Senocrate, come anche il Ross afferma, non pare in accordo con quanto il Ross stesso dice in nota a 1088 b, 28-30: cfr. nota a 2, 3).

(3) Come quelli che sono prodotti immediatamente dai principii, e dei quali la serie è infinita.

(4) χώρα: «Platone dice nel Timeo che la materia e lo spazio sono la stessa cosa: chè la stessa cosa è la materia e ciò che ha la capacità di ricevere (μεταληπτικόν)»: *Phys.*, IV. 2. 209 b, 11. Su la questione, v. Prefaz. del Fraccaroli alla trad. del *Timeo*, cap. III (per il passo cit. di A., p. 109).

(5) La materia, che A. non vuole esser un contrario, è quella che, con la στέρησις (questa è il contrario della forma), costituisce il sostrato (ὑποκείμενον) del divenire concreto.

Tutti questi assurdi derivano, anzitutto, perchè fanno di 12
ogni principio un elemento; poi, perchè dei contrari fanno principii (1); inoltre, perchè dell'uno fanno un principio; infine, perchè considerano i numeri come le prime sostanze, separatamente esistenti, e come specie.

Capitolo V.

Se (2), dunque, è parimenti impossibile sia il non porre il 1
bene nel novero dei principii, sia il porlo in quel modo, — il motivo evidentemente è che dei principii e delle prime sostanze non si è dato conto dirittamente. Nè dirittamente opina chi fa somiglianti i principii dell'universo a quello degli animali e delle piante, per la ragione che le cose più perfette vengon sempre da quelle indeterminate e imperfette: per cui, così, dice, stanno le cose anche per i principii primi: onde neppure l'uno in sè è qualcosa di esistente (3). Non opina dirittamente: chè anche in questo mondo di animali e di piante i principii, da cui derivano, sono perfetti: l'uomo genera l'uomo, e non esiste prima il seme.

Inaccettabile è anche far lo spazio simultaneo ai solidi 2
matematici (4) (chè lo spazio è proprio delle cose particolari, le quali perciò sono spazialmente separate; laddove gli oggetti matematici non hanno un «dove»); e mentre si dice ch'essi debbon esistere in qualche luogo, non si dice poi che cosa sia tale spazio (5).

---

(1) V., su questo punto, anche XII. 10, 6.

(2) Questo paragrafo prosegue l'argomento del capitolo precedente. Nota il tono della discussione, come ancor in corso.

(3) Già lo Schwegler notò che questa conseguenza appartiene ad A., non a Speusippo. Per quel che segue, cfr. XII. 7, 11.

(4) Soppresso il καί della l. 18 (Bonitz). Questo paragrafo non si vede bene come leghi con quanto precede o segue (a meno che non riguardi ancora Speusippo).

(5) È puramente intelligibile? Ricorda la distinzione di A. tra materia sensibile e materia intelligibile (questa, degli oggetti matematici). Di qui comincia un'altra sezione (che va sino al § 7: v. *Sommario*), riguardante ancora, pensa il Ross, Speusippo.

3 Coloro i quali dicono che la realtà delle cose risulta da elementi, e che la realtà prima è quella dei numeri, avrebber dovuto distinguer prima i sensi in cui una cosa vien da un'altra (1), e spiegarci così in qual modo il numero è prodotto da' suoi principii. Per mescolanza? Ma, nè ogni cosa è capace di mescolanza; nè, essendo ciò che vien così prodotto diverso da' suoi fattori (2), l'uno potrà più esistere separatamente e come una natura diversa: ciò che, invece,
4 essi vogliono. Ovvero per composizione, così come la sillaba? Ma, allora, i componenti dovrebbero avere una posizione, e chi li pensa dovrebbe pensare separatamente l'uno e il molteplice. Il numero, dunque, sarebbe questo: unità e
5 molteplicità (3), o l'uno e il disuguale. E poichè una cosa si può generare da fattori in due modi: o in quanto questi son insiti in essa, o no; in quale dei due modi è il numero? Il primo modo, quello in cui i fattori son insiti, non ha luogo se non per le cose delle quali c'è generazione (4). Oppure si produce da essi come da un seme? Ma non è possibile
6 che dell'indivisibile se ne stacchi nulla. Sarà, allora, la sua derivazione come da un contrario che non permanga? Ma le cose che si generano così, vengon anche da qualcos'altro ch'è permanente. Poichè, dunque, c'è chi pone l'uno come contrario al molteplice, e chi lo pone come contrario al di- 1092 b
suguale (trattando l'uno come uguale), il numero verrebbe come da contrari (5): ci dovrebb'essere, allora, qualcos'altro,

(1) Per il significato che A. dà all'ἐκ, cfr. V. 24.

(2) Sì che, nella moltiplicazione o combinazione, i componenti scompaiono, per così dire, in quel ch'è prodotto, e non si può, dunque, tornar ad essi come esistenti per sè, per seguitare nella produzione. Un'osservazione simile è, per Platone, in I. 6, 13.

(3) L'una *vicina* all'altra.

(4) Dove il fattore maschile, ad es., e quello femminile (qui: l'uno e la diade indefinita) sono uniti nel germoglio. Segue: Oppure come da un seme che esca, o si stacchi (ἀπελθεῖν), dal genitore (una ghianda da una quercia, ad es.)?

(5) O da un contrario, se numero è per sè già il molteplice. Il passo (§§ 7-8) sembra unire due pensieri: 1°) dove c'è un divenire di un contrario dall'altro (come nell'*alterazione*), c'è sempre un sostrato che permane (nel numero, invece, non c'è); 2°) dove c'è un divenire da contrari (elementi), il prodotto, come ha avuto una γένεσις, deve avere una φθορά (anche se il contrario attivo sia stato tutto

ch'è permanente, dal quale insieme a uno dei contrari il numero è composto o derivato. Aggiungi: perchè mai tutte 7
le altre cose, che vengon da contrari, o di contrari risultan composte, anche quando del contrario non resti nulla, periscono, mentre il numero non perisce? Di ciò non si dice nulla. Eppure il contrario, o sia insito o no al composto, lo fa perire: così fa, ad es., la contesa, che distrugge la mescolanza (sebbene non dovesse esser così, perchè il contrario di questa non è quella).

E neppure [1] si determina per nulla in qual modo i nu- 8
meri son causa delle sostanze e del loro esistere: se come limiti, al modo dei punti per le grandezze, e al modo di Eurito [2]: il quale stabiliva quale fosse il numero di qualcosa (questo qui, ad es., dell'uomo; questo qui, del cavallo), imitando con sassolini le forme degli esseri viventi [3], al modo stesso di coloro che riducono i numeri alle figure, al triangolo e al quadrato. Ovvero è perchè l'armonia è un rapporto [4] di numeri, e così è anche l'uomo e ognuna delle altre cose? Ma come, poi, le qualità, il bianco e il dolce e 9
il caldo, son numeri? Che, poi, i numeri non siano sostanze, nè cause della forma, è evidente: è il rapporto ch'è la sostanza, il numero è materia [5]. Per es., la sostanza della carne o dell'osso è un numero in questo senso: che ci vogliono tre parti di fuoco e due di terra. E sempre il numero,

---

assorbito nel prodotto, sì che fuori non ne sia restato nulla a insidiare la vita dell'altro; cfr. VI. 3, 2: «chi vive dovrà morire, perchè è già avvenuto questo, che elementi contrari si trovano nello stesso corpo»): il numero, dunque, non è eterno.

(1) Le considerazioni che seguono, sino alla fine del libro, come nota il Bonitz, «Pythagoreorum doctrinam praecipue tangunt et fortasse Platonicos quosdam qui ad Pythagoreos proxime accedebant».

(2) Scolaro di Filolao, al principio del sec. IV: porta, come si vede, al comico la dottrina dei numeri come sostanza delle cose e la loro figurazione geometrica.

(3) φυτῶν, delle piante; ma è probabile, suggerisce il Ross, che qui sia usato nel senso più antico e ampio di «essere vivente».

(4) È sostanza o rapporto? Se sostanza (essenza), come, allora, la qualità? Se è rapporto, invece, non è sostanza (sostrato).

(5) Numero equivale qui a molteplicità di cose (soltanto il numero monadico, i. e. aritmetico, è di unità astratte). Cfr., per gli esempi, I. 9, 18 e 10, 2.

sia quale si voglia, è numero di certe cose: di particelle di fuoco o di terra, o è un numero di unità astratte. La sostanza, invece, implica che c'è tanto di questo unito per la mescolanza a tanto di quello: e questo non è già un numero, ma rapporto numerico della mescolanza di cose corporee, o d'altra specie. Il numero, dunque, sia quello in generale e sia quello ch'è di unità astratte, non è causa delle cose nè per il fare, nè come materia, nè come concetto e specie. Nè, certamente, come causa finale [1].

Capitolo VI.

1 Si potrebbe anche far questione in che consiste la perfezione che alle cose deriverebbe dal numero, quando la loro mescolanza è fatta secondo un rapporto numerico perfetto o secondo un numero dispari. Sta di fatto che non per questo l'idromele è più salubre se acqua e miele siano mescolati in modo da fare tre volte tre [2]; anzi, se è acquoso senza nessun determinato rapporto può giovare di più che se, per farlo in
2 rapporto numerico, sia troppo forte. E si noti che i rapporti delle parti di ciò che vien mescolato si esprimono con l'addizione del loro numero, non con i numeri soltanto: per es., «tre parti a due», non «tre volte due». Poichè le cose che vengono moltiplicate debbon essere dello stesso genere: per cui, data una serie di fattori, 1. 2. 3, essa dev'esser misurata dal primo termine: se è 4. 5. 7, dal 4. Insomma, in tutti i casi, dal termine ch'esprime lo stesso genere. Non può essere, quindi, che il numero del fuoco sia 2. 5. 3. 7, e quello
3 dell'acqua 2. 3 [3]. Che se il numero fosse una natura co- 1093 a

(1) Nessuna, dunque, delle quattro specie di causa. Nota *concetto* e *specie*: la causa formale come pensiero e insieme come forma reale.

(2) τρὶς τρία: si deve dire, invece, ammonisce A. dopo, «tre a tre», poichè si tratta di un miscuglio. In «tre volte tre», e nella moltiplicazione in generale, ch'è un'addizione ripetuta dello stesso numero, questo dev'esser sempre dello stesso genere (§ 2).

(3) Chè anche il fuoco (2. 3 × 5. 7) sarebbe acqua (2. 3). Penso che questo paragrafo prosegua ancora l'argomentazione ch'è alla fine del § 9 del cap. prec.

mune di tutte le cose, ne verrebbe, di necessità, che molte cose sarebbero le stesse, e lo stesso numero sarebbe proprio di questa cosa e di una cosa diversa. Ma è questa, allora, la causa delle cose, ed è per questo che una cosa è quello che è? O non è ciò molto oscuro? Poniamo: esiste un certo numero per le traslazioni del sole, e così per quelle della luna, e anche per la vita e l'età di ciascuno degli esseri viventi. Che impedisce, allora, che alcuni di questi numeri siano quadrati, altri cubici, alcuni uguali e altri doppi? Nulla; anzi, di necessità, tutti (1) si aggirano in questi rapporti, una volta che la natura del numero è comune a tutte le cose, e quelle che sono differenti possono cadere sotto lo stesso numero. Per cui, se ad alcune convenisse lo stesso numero, quelle sarebbero identiche tra loro che avessero la stessa forma del numero: il sole e la luna, ad es., sarebbero identici (2).

E perchè son cause questi numeri? Ci sono sette vocali, 4
sette corde o note musicali, sette son le Pleiadi; al settimo anno, almeno alcuni animali (altri, no), perdono i denti; sette, quei che pugnarono a Tebe. È, dunque, perchè quel numero ha quella natura lì, che quelli si trovarono in sette, o che le Pleiadi hanno sette stelle? O non piuttosto, per quelli, perchè sette erano le porte della città, o per qualche altra causa? E per le Pleiadi siam noi che così le contiamo, come ne contiamo dodici per l'Orsa (altri ne contano di più). —
Essi dicono anche che Ξ Ψ Z sono consonanze, e poichè tre 5
sono in musica le consonanze, tre, dicono, sono queste doppie consonanti. Non si dànno nessun pensiero che di questa specie ce ne potrebbero esser mille: basta, poniamo, porre un segno unico per Γ P. Che se opponessero che ognuna di quelle è doppia delle altre, e che nessun'altra consonante è così, la

---

(1) Non è chiaro se voglia dire: *a*) che *tutti i numeri* sono risolubili in rapporti o figure geometriche (ἐν τούτοις); *b*) che *tutte le cose*, per i Pitagorici, sono risolubili in numeri. Ma, forse, son conglobati entrambi i pensieri (nota infatti, alla fine del paragrafo, «la stessa forma del numero»: τ. αὐτὸ εἶδος ἀρ.).

(2) Alcuni citano XII. 8, dove il sole e la luna hanno lo stesso numero di sfere o movimenti di traslazioni. O si riferisce qui alla figura?

ragione, poi, è che tre sono i luoghi della bocca [1] in cui si producono le consonanti e a ciascuna vien congiunto medesimamente il sigma: per questo sono tre sole, e non perchè tre siano le consonanze musicali: in realtà, queste sono più di tre, di quelle non ce ne possono esser di più. Costoro somiglian proprio ai vecchi interpreti d'Omero, i quali vedono le somiglianze piccole, e sfuggono a loro le grandi. Ci sono alcuni che dicono ancora molte cose di questo genere: per es., che avendo le due corde di mezzo l'una nove l'altra otto toni, il verso epico ha diciassette sillabe, uguale al numero di quelle, e ch'esso si scandisce a destra [2] con nove sillabe, a sinistra con otto. E dicono che l'intervallo 1093 b
tra l'alfa e l'omega nelle lettere è uguale a quello tra la nota più bassa e la più alta del flauto, e che il numero di quest'ultima è uguale alla totalità dell'armonia celeste [3]. Si deve notare che nessuno troverebbe difficoltà a spiegare in questo modo le cose eterne e a scoprirne le concordanze: chè non è difficile neanche per le cose corruttibili.

6 Le nature tanto lodate che sarebbero nei numeri, e quelle a loro contrarie [4], e in generale le proprietà degli oggetti matematici nel senso in cui ne parlano alcuni per farne cause della natura, sembrano svanire agli occhi di coloro che considerano le cose così come noi facciamo [5]: chè nessuna di esse si può dir causa, in nessuno dei modi da noi determi-
7 nati trattando dei principii. Certamente, come essi fan vedere, la perfezione appartiene a tali oggetti [6], manifestamente; e alla serie delle cose dov'è la bellezza appartengono il dispari, il retto, l'uguale, le potenze di certi numeri. Chè

---

(1) Donde la distinzione di gutturali, dentali, labiali.

(2) La prima parte; *a sinistra*, la seconda (Aless.).

(3) Secondo Aless., il 24 (12 segni dello zodiaco; 8 sfere, quella delle stelle fisse e le sette dei pianeti; 4 elementi).

(4) Le une benefiche, le altre malefiche.

(5) La mentalità critica allontana molto A. da' suoi contemporanei.

(6) Lo Schwegler intende che questo sia detto ironicamente. Pensando alla fine del § 5 e al passo già citato di XIII. 3, 8, ho dato, invece, alla traduzione il tono come se A. faccia qualche concessione alla dottrina combattuta così vivacemente. In ogni modo, egli afferma, in fine, che si tratta di mere analogie.

le stagioni e un numero di certa specie vanno insieme; e tutte le altre proprietà ch'essi raccolgono dai teoremi matematici, hanno questo valore. Perciò anche si rendono appariscenti le coincidenze: poichè sono, sì, meramente proprietà di ciascuno di essi, ma tutte si corrispondono tra loro, e fanno una cosa sola dal punto di vista dell'analogia. Poichè in ogni categoria dell'essere c'è l'analogia: come la linea retta nella lunghezza, così è il piano nella superficie, e senza dubbio il dispari nel numero, e il bianco nel colore.

Quanto ai numeri, in fine, che consistono nelle specie, 8
essi non sono la causa delle armonie e delle cose di questa natura: poichè essi differiscono tra di loro, anche se uguali, per la specie, una volta che anche le unità son differenti (1). Sì che, almeno per queste ragioni, non c'è bisogno di porre tali specie.

Queste, dunque, le conseguenze che si posson trarre, 9
e più ancora se ne potrebbero addurre. Il fatto stesso del loro grande travaglio a spiegarne la genesi, e il non riuscire in niun modo a dar coerenza all'insieme, è un indizio che gli oggetti matematici non hanno esistenza separata, come alcuni dicono, dalle cose sensibili, e che i primi principii non son questi.

---

(1) I numeri ideali, essendo di unità di specie differente (e però ἀσύμβληται, come si dice nel libro precedente), sono anch'essi differenti di specie, anche se uguali (se son triadi, ad es., comprese nello stesso numero nove). Non con essi, dunque, ma con i numeri matematici, se mai, ci si può render ragione di cose, le quali, come nell'armonia le unità e i rapporti di uno stesso tono, sono della stessa specie.

INDICE DEI NOMI PROPRI
E DEGLI ARGOMENTI PIÙ NOTEVOLI

(Il numero romano indica il libro; dei numeri arabici il primo il capitolo, gli altri, quando ci siano, il paragrafo, a cui si rimanda).